

النجاة

في المنطق والالهيات

تأليف

الشيخ الرئيس أبو علي الحسين
ابن علي بن سينا
٤٢٨هـ - ١٠٣٧م

حقق نصوصه وخرج أحاديثه

الدكتور
عبد الرحمن عميرة

الجزء الأول

دار الجيل
بيروت



النَّجاةُ..

في المنطِقِ والالهياتْ




بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

مقدمة المحقق

لكتاب النجاة



قال الله تعالى: **«يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولوا الألباب»**.

سورة البقرة. آية رقم ٢٦٩.



بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمدلله الذي خلق الخلق بقدرته، وأوجد العالم بحكمته، وسخر لبني آدم الأرض والسموات، ومنحهم السمع والأبصار والأفئدة وأعطاهم من كل ما سألوه. وأصلي وأسلم على النبي الأمين الكريم الذي بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، وجاهد في سبيل الله حتى أتاه اليقين.

قال تعالى: ﴿**إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً**﴾.

اللهم متعني بجواره، وأسعدني بقربه، واجعلني من خدم رسالته. اللهم واجعله إمامي وقدوتي، وانفعني به، ونجني مما أخاف ببركته. اللهم اجعل الحق هدفي من كل أعمالي، واجعل الصدق شيمتي، والإخلاص للحق ديدني، والقرآن حجتي.

آمنت بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد ﷺ نبياً ورسولاً. اللهم اشرح لي صدري، ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني. لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك تحيي وتميت، وأنت على كل شيء قدير.

يطيب لنا أن نقدم للأمة الإسلامية بعامة، وطلاب المعرفة خاصة كتاباً من أنفس الكتب التي عرفتها المكتبة الإسلامية، وأكثرها فائدة ألا وهو كتاب «النجاة» والذي له من اسمه شيء كثير.

وكأن صاحبه أراد بوضعه أن يقدم للأمة الإسلامية طوق النجاة من الضلال من الزيغ من البعد عن إتباع هدى الإسلام.

لقد أراد بعبارة واضحة أن يضع في هذا الكتاب ما يجعل المسلم إذا استمسك به بمنأى عن وساوس الشيطان وأضاليله.

وإن كان قد اقتبس من الفكر اليوناني ومن منطق أرسطو ومما وضعه الفلاسفة من قبله، وأراد بذلك أن العقول السليمة قد تهتدي بالفطرة وتتوافق مع مايأتي به الوحي. ﴿**فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله**﴾.

وبعد، فيطيب لنا أن نضع في هذه المقدمة كلمة وافية عن حياة المؤلف، والأطوار العلمية والفكرية التي مر بها في حياته. ثم نبذة مختصرة عن الأفكار الرئيسية التي احتواها هذا الكتاب المحلق. وبالله التوفيق.

الشيخ الرئيس ابن سينا

مولده ونسبه وحياته

عملاق من العمالقة، وعبقرية فذة أنتجها الفكر العربي المحلق، ورجل من هؤلاء الرجال الأفذاذ. عاش حياته عاملاً ومفكراً ومنتجاً حتى قدم للمكتبة العربية والعالمية خلاصة ما سبقه من علم وفن، ثم كان سابقاً لزمنه، فكان نتاجه المائدة الشهية المزدحمة بشتى الطعوم، فتلقفتها الأكاديميات العلمية والجامعات العالمية تنهل منها وتأخذ من أفكارها ما كان دليلاً لها في طريق التقدم والحضارة وخصوصاً في علم الإلهيات وعلوم الطب والفلك وغير ذلك.

ويطيب لنا أن نقدم للقارئ في مقدمة هذا الكتاب نبذة مختصرة عن حياته مما ذكره الرئيس عن نفسه والتي نقلها عنه تلميذه أبو عبيد الجوزجاني.

قال الشيخ الرئيس: إن أبي كان رجلاً من أهل «بلخ»، وانتقل منها إلى «بخارى» في أيام نوح بن منصور. واشتغل بالتصرف وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها «خرمبثن» من ضياع «بخارى»، وهي من أمهات القرى. وبقربها قرية يقال لها «أفشنة». وتزوج أبي منها بوالدتي، وقطن بها وسكن، وولدت منها بها، ثم ولدت أخي. ثم انتقلنا إلى «بخارى»، وأحضرت معلم القرآن، ومعلم الأدب، وأكملت العشر من العمر، وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب، حتى كان يقضي مني العجب، وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين، ويعد من الإسماعيلية. وقد سمع منهم ذكر النفس، والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم. وكذلك أخي، وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي، وابتدأوا يدعونني أيضاً إليه، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة، وحساب الهند. وأخذ يوجهني إلى رجل كان يبيع البقل، ويقوم بحساب الهند حتى أتعلمه منه.

ثم جاء إلى «بخارى» أبو عبدالله الناتلي، وكان يدعى المتفلسف، وأنزله أبي دارنا رجاء تعلمي منه، وقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه إلى إسماعيل الزاهد. وكنت من أجود السالكين، وقد ألفت طرق المطالبة ووجوه الإعتراض على المجيب على الوجه الذي جرت عادة القوم به.

ثم ابتدأت بكتاب «إيساغوجي» على الناتلي. ولما ذكر لي حد الجنس أنه هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو؟

فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله، وتعجب مني كل العجب، وحذر والدي من شغلي بغير العلم، وكان أي مسألة قالها لي أتصورها خيراً منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة.

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي، وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق، وكذلك كتاب «إقليدس»، فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه، ثم توليت بنفسي حل بقية الكتاب بأسره.

ثم انتقلت إلى «المجسطي» ولما فرغت من مقدماته، وانتهيت إلى الأشكال الهندسية، قال لي الناتلي: تول قراءتها وحلها بنفسك، ثم اعرضها عليَّ، لأبين لك صوابه من خطئه. وما كان الرجل يقوم بالكتاب، وأخذت أحل ذلك الكتاب، فكم من شكل ما عرفه إلى وقت ما عرضته عليه وفهمته إياه. ثم فارقني الناتلي متوجهاً إلى «كركانج»، واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح، من الطبيعي والإلهي، وصارت أبواب العلم تنفتح علي، ثم رغبت في علم الطب، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه، وعلم الطب ليس من العلوم، فلا جرم أني برزت فيه في أقل مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون عليَّ علم الطب، وتعهدت المرضى، فانفتح عليَّ من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه، وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة.

ثم توفرت علي العلم والقراءة سنة ونصفا، فأعدت قراءة المنطق، وجميع أجزاء الفلسفة، وفي هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها، ولا اشتغلت في النهار بغيره، وجمعت بين يدي ظهوراً، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية، ورتبتها في تلك الظهور، ثم نظرت فيما عساها تنتج. وراعيت شروط مقدماته، حتى تحقق لي حقيقة الحق في تلك المسألة.

وكلما كنت أتحير في مسألة، ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس، ترددت إلى الجامع، وصليت، وابتهلت إلى مبدع الكل، حتى فتح لي المنغلق، وتيسر المتعسر. وكنت أرجع بالليل إلى داري، وأضع السراج بين يدي، وأشتغل بالقراءة والكتابة، فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليَّ قوتي، ثم أرجع إلى القراءة.

ومهما أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها. حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لي وجوهها في المنام. وكذلك حتى استحكم معي جميع العلوم، ووقفت عليها بحسب الامكان الإنساني، وكل ما علمته في ذلك الوقت، فهو كما علمته الآن، لم أزدد فيه إلى اليوم، حتى أحكمت علم

المنطق، والطبيعي، والرياضي، ثم عدلت إلى الإلهي. وقرأت كتاب «ما بعد الطبيعة» فما كنت أفهم ما فيه، والتبس عليَّ غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة، وصار لي محفوظاً، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به، وأيست من نفسي. وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه.

وإذا انا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين، وبيد دلال مجلد ينادي عليه، فعرضه عليَّ، فرددته رد متبرم معتقد أن لا فائدة في هذا العلم. فقال لي: اشتر مني هذا، فإنه رخيص، أبيعكه بثلاثة دراهم، وصاحبه محتاج إلى ثمنه، فاشتريته، فاذا هو كتاب لـ«أبي نصر الفارابي» في أغراض كتاب «ما بعد الطبيعة»، ورجعت إلى بيتي، وأسرعت قراءته، فانفتح عليَّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهر القلب، وفرحت بذلك، وتصدقت في ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء، شكراً لله تعالى.

وكان سلطان «بخارى» في ذلك الوقت نوح بن منصور، واتفق له مرض تلج الأطباء فيه، وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة، فأجروا ذكري بين يديه، وسألوه إحضاري، فحضرت وشاركتهم في مداواته، وتوسمت بخدمته، فسألته يوماً الإذن لي في دخول دار كتبهم ومطالعتها، وقراءة ما فيها من كتب الطب، فأذن لي.

فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض، في بيت منها كتب العربية والشعر، وفي آخر الفقه، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد.

فطالعت فهرست كتب الأوائل، وطلبت ما احتجت إليه منها، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط، وما كنت رأيته من قبل، ولا رأيته أيضاً من بعد. فقرأت تلك الكتب، وظفرت بفوائدها وعرفت مرتبة كل رجل في علمه.

فلما بلغت ثمان عشرة سنة من عمري، فرغت من هذه العلوم كلها،

وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معي أنضج. وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شئ.

وكان في جواري رجل يقال له: أبو الحسين العروضي. فسألني أن أصنف له كتاباً جامعاً في هذا العلم، فصنفت له «المجموع»، وسميته به، وأتيت فيه على سائر العلوم سوى الرياضي، ولي إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمري.

وكان في جواري أيضاً رجل يقال له: أبو بكر البرقي خوارزمي المولد، فقيه النفس، متوحد في الفقه والتفسير والزهد، مائل إلى هذه العلوم، فسألني شرح الكتب له، فضنفت له كتاب «الحاصل والمحصول» في قريب من عشرين مجلدة.

وصنفت له في الأخلاق كتاباً سميته كتاب «البر والإثم». وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده، فلم يعر أحداً ينسخ منهما.

ثم مات والدي وتصرفت بي الأحوال، وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان، ودعتني الضرورة إلى الإخلال بـ«بخارى»، والانتقال إلى «كركانج».

وكان أبو الحسين السهلي المحب لهذه العلوم بها، ووزيراً، وقدمت إلى الأمير بها، وهو علي بن مأمون، وكنت على زي الفقهاء إذ ذاك بطيلسان وتحت الحنك، واثبتوا لي مشاهدة دارَّة بكفاية مثلي.

ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى «نسا»، ومنها إلى «بارود»، ومنها إلى «طوس»، ومنها إلى «شقان»، ومنها إلى «سمنيقان»، ومنها إلى «جاجرم» رأس حد «خراسان»، ومنها إلى «جرجان».

وكان قصدي الأمير «قابوس»، فاتفق في أثناء هذا أخذ قابوس وحبسه في بعض القلاع، وموته هناك.

ثم مضيت إلى «دهستان» ومرضت بها مرضاً صعباً، وعدت إلى

«جرجان»، فاتصل «أبو عبيد الجوزجاني» بي وأنشأت في حالي قصيدة فيها بيت القائل:

لما عظمت فليس مصر واسعي   لما غلى ثمني عدمت المشتري

قال أبو عبيد الجوزجاني صاحب الشيخ الرئيس: فهذا ما حكى لي الشيخ من لفظه، ومن ها هنا شاهدت أنا من أحواله.

كان بـ«جرجان» رجل يقال له: أبو محمد الشيرازي يحب هذه العلوم. وقد اشترى للشيخ داراً في جواره، وأنزله بها، وأنا اختلف إليه في كل يوم، اقرأ «المجسطي» وأستملي المنطق.

فأملى عليَّ «المختصر الأوسط» في المنطق، وصنف لأبي محمد الشيرازي كتاب «المبدأ والمعاد»، وكتاب «الأرصاد الكلية»، وصنف هناك كتباً كثيرة كـ«أول القانون» و«مختصر المجسطي» وكثيراً من الرسائل، ثم صنف في «أرض الجبل» بقية كتبه.

وهذا فهرست كتبه:
- كتاب المجموع. مجلدة.
- الحاصل والمحصول. عشرون مجلدة.
- الإنصاف، عشرون مجلدة.
- البر والإثم. مجلدتان.
- الشفاء. ثمان عشرة مجلدة.
- القانون. أربع عشرة مجلدة.
- الأرصاد الكلية. مجلدة.
- كتاب النجاة. ثلاث مجلدات.
- الهداية. مجلدة.
- الإشارات. مجلدة.
- كتاب المختصر الأوسط. مجلدة.
- العلائي. مجلدة.

- القولنج. مجلدة.
- لسان العرب. عشر مجلدات.
- الأدوية القلبية. مجلدة.
- الموجز. مجلدة.
- بعض الحكمة المشرقية. مجلدة.
- بيان ذوات الجهة. مجلدة.
- كتاب المعاد. مجلدة.
- المبدأ والمعاد، مجلدة.
- كتاب المباحثات. مجلدة.

ومن رسائله:

- القضاء والقدر.
- الآلة الرصدية.
- غرض قاطيغورياس.
- المنطق بالشعر.
- القصائد في العظمة والحكمة في الحروف.
- تعقب المواضع الجدلية.
- مختصر أوقليدس.
- مختصر في النبض. بالعجمية.
- الحدود.
- الأجرام السماوية.
- الإشارة إلى علم المنطق.
- أقسام الحكمة في النهاية واللانهاية.
- عهد كتبه لنفسه.
- حي بني يقظان.
- في أن أبعاد الجسم غير ذاتية له.
- خطب الكلام.

- في الهنديا.
- في أنه لا يجوز أن يكون شئ واحد جوهرياً وعرضياً.
- في أن علم زيد غير علم عمرو.

ورسائل له إخوانية وسلطانية «مسائل جرت بينه وبين بعض الفضلاء» كتاب «الحواشي على القانون» كتاب «عيون الحكمة» كتاب «الشبكة والطير».

ثم انتقل إلى «الزي» واشتغل بخدمة السيدة وابنها «مجد الدولة» وعرفوه بسبب كتب وصلت معه تتضمن تعريف قدره. وكان بمجد الدولة إذ ذاك غلبة السوداء، فاشتغل بمداواته. وصنف هناك كتاب «المعاد». وأقام بها إلى أن قصد «شمس الدولة» بعد قتل «هلال بن بدر بن حسونة»، وهزيمة عسكر بغداد.

ثم اتفقت أسباب أوجبت الضرورة لها خروجه إلى «قزوين»، ومنها إلى «همدان» واتصاله بخدمة «كذبانويه» والنظر في أسبابها.

ثم اتفق معرفة «شمس الدولة» واحضاره مجلسه بسبب «قولنج» كان قد أصابه. وعالجه حتى شفاه الله. وفاز من ذلك المجلس بخلع كثيرة. ورجع إلى داره بعد ما أقام هناك أربعين يوماً بلياليها.

وصار من ندماء الأمير، ثم اتفق نهوض الأمير إلى «قرمسين» لحرب «عناز» وفرج الشيخ في خدمته، ثم توجه نحو «همدان» منهزماً راجعاً. ثم سألوه تقلد الوزارة فتقلدها، ثم اتفق تشويش العسكر عليه، واشفاقهم منه على أنفسهم، فكبسوا داره، وأخذوه إلى الحبس، وأغاروا على أسبابه، وأخذوا جميع ما كان يملكه، وسألوا الأمير قتله فامتنع منه، وعدل إلى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم، فتوارى في دار الشيخ «أبي سعيد بن دخدوك» أربعين يوماً، فعاود الأمير «شمس الدولة» «القولنج» وطلب الشيخ، فحضر مجلسه، فاعتذر الأمير إليه بكل الاعتذار، فاشتغل بمعالجته، وأقام عنده مكرماً مبجلاً، وأعيدت الوزارة إليه ثانياً.

ثم سألته أنا شرح كتب «أرسطوطاليس» فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك

في ذلك الوقت، ولكن إن رضيت مني بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين، ولا استغال بالرد عليهم فعلت ذلك، فرضيت به.

فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سماه «الشفاء»، وكان قد صنف الكتاب الأول من «القانون». وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم، وكنت أقرأ من «الشفاء». وكان يقرئ غيري من القانون، نوبة. فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم، وهيئ مجلس الشراب بآلاته، وكنا نشتغل به. وكان الاشتغال بالتدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار، خدمة للأمير، فقضينا على ذلك زمناً.

ثم توجه شمس الدولة إلى «طارم» لحرب الأمير بها، وعاوده «القولنج» قرب ذلك الموضع، واشتد عليه، وانضاف إلى ذلك أمراض أُخر، جلبها سوء تدبيره، وقلة القبول من الشيخ، فخاف العسكر وفاته، فرجعوا به طالبين «همدان» في «المهد» فتوفي في الطريق في «المهد».

ثم بويع ابن شمس الدولة، وطلبوا استيزار الشيخ، فأبى عليهم، وكاتب علاء الدين سراً يطلب خدمته والمصير إليه، والانضمام إلى جوانبه، وأقام في دار أبي طالب العطار متوارياً، وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء، فاستحضر أبا غالب، وطلب الكاغد والمحبرة، فأحضرها، وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءاً على الثمن بخطه رؤوس المسائل، وبقي فيه يومين حتى كتب رؤوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع إليه، بل من حفظه وعن ظهر قلبه، ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه، وأخذ الكاغد، فكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة، حتى أتى على جميع الطبيعيات والإلهيات، ما خلا كتابي «الحيوان والنبات»، وابتدأ بالمنطق، وكتب منه جزءاً.

ثم اتهمه «تاج الملك» بمكاتبته «علاء الدولة» فأنكر عليه ذلك وحث في طلبه، فدل عليه بعض أعدائه، فأخذوه وأدوه إلى قلعة يقال له «فردجان»، وأنشأ هناك قصيدة منها:

دخولي باليقين كما تراه ‌ ‌ ‌ وكل الشك في أمر الخروج

وبقي فيها أربعة أشهر، ثم قصد «علاء الدولة» «همدان» وأخذها وانهزم «تاج الملك» ومر إلى تلك القلعة بعينها، ثم رجع علاء الدولة عن همدان، وعاد تاج الملك، وابن شمس الدولة إلى همدان، وحملوا معهم الشيخ إلى همدان. ونزل في دار «العلوي». واشتغل هناك بتصنيف المنطق من كتاب «الشفاء».

وكان قد صنف بالقلعة كتاب «الهدايات»، ورسالة «حي بن يقظان»، وكتاب «القولنج». وأما «الأدوية القلبية» فإنما صنفها أول وروده إلى همدان. وكان قد تقضى على هذا زمان و«تاج الملك» في أثناء هذا يمنيه بمواعيد جميلة، ثم عنَّ للشيخ التوجه الى «أصفهان» فخرج متنكراً، وأنا وأخوه وغلامان معه في زي الصوفية إلى أن وصلنا إلى «طيران» على باب «أصفهان» بعد أن قاسينا شدائد في الطريق، فاستقبلنا أصدقاء الشيخ وندماء الأمير «علاء الدولة» وخواصه، وحمل إليه الثياب والمراكب الخاصة، وأنزل في محلة يقال لها: «كونكنبد» في دار عبدالله بن بابي، وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه.

وحضر مجلس «علاء الدولة» فصادف في مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستحقه مثله. ثم رسم الأمير «علاء الدولة» ليالي الجمعات مجلس النظر بين يديه يحضره سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم، والشيخ من جملتهم، فما كان يطاق في شيء من العلوم، واشتغل بـ«أصفهان» بتتميم كتاب الشفاء، ففرغ من «المنطق» و«المجسطي». وكان قد اختصر «أوقليدس» و«الإرثماطيقي» و«الموسيقي». وأورد في كل كتاب من الرياضيات زيادات رأي أن الحاجة إليها داعية. أما في «المجسطي» فأورد عشرة أشكال في «اختلاف المنظر»، وأورد في آخر «المجسطي» في علم «الهيأة» أشياء لم يسبق إليها، وأورد في «أوقليدس» شبهاً، وفي «الارثماطيقي» خواص حسنة، وفي «الموسيقى» مسائل غفل عنها الأولون.

وتم الكتاب المعروف بالشفاء ما خلا كتابي «النبات والحيوان» فإنه صنفهما في السنة التي توجه فيها علاء الدولة إلى «سابور خواثت» في الطريق.

وصنف أيضاً في الطريق كتاب «النجاة». واختص بعلاء الدولة، وصار من ندمائه إلى أن عزم علاء الدولة على قصد «همدان». وخرج الشيخ في الصحبة، فجرى ليلة بين يدي علاء الدولة ذكر الخلل الحاصل في التقاويم المعمولة بحسب الأرصاد القديمة، فأمر الأمير الشيخ الاشتغال برصد هذه الكواكب، وأطلق له من الأموال ما يحتاج إليه، وابتدأ الشيخ به، وولاني اتخاذ آلاتها واستخدام صناعتها حتى ظهر كثير من المسائل، فكان يقع الخلل في أمر الرصد لكثرة الأسفار وعوائقها. وصنف الشيخ بأصبهان الكتاب العلائي. وكان من عجائب أمر الشيخ أني صحبته وخدمته خمساً وعشرين سنة، فما رأيته إذا وقع له كتاب مجدد ينظر فيه على الولاء، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه والمسائل المشكلة، فينظر ما قاله مصنفه فيها، فيتبين مرتبته في العلم ودرجته في الفهم.

وكان الشيخ جالساً يوماً من الأيام بين يدي الأمير، وأبو منصور الجبائي حاضر، فجرى في اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره فالتفت أبو منصور إلى الشيخ يقول: إنك فيلسوف وحكيم، ولكنك لم تقرأ من اللغة ما يرضي كلامك فيها.

فاستنكف الشيخ من هذا الكلام وتوفر على درس كتب اللغة ثلاث سنين، واستهدى كتاب «تهذيب اللغة» من خراسان من تصنيف أبي منصور الأزهري، فبلغ الشيخ في اللغة طبقة قلما يتفق مثلها، وأنشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة من اللغة. وكتب ثلاثة كتب: -

أحدها: على طريقة ابن العميد.
والآخر: على طريقة الصابي.
والآخر: على طريقة الصاحب.

وأمر بتجليدها، وإخلاق جلدها، ثم أوعز الأمير، فعرض تلك المجلدة على أبي منصور الجبائي. وذكر أنا ظفرنا بهذه المجلدة في الصحراء وقت الصيد، فيجب أن تتفقدها وتقول لنا ما فيها، فنظر فيها أبو منصور، وأشكل

عليه كثير مما فيها، فقال له الشيخ: إن ما تجهله من هـذا الكتاب، فهـو مذكور في الموضع الفلاني من كتب اللغة، وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة في اللغة كان الشيخ حفظ تلك الألفاظ منها. وكان أبو منصور مجزفاً فيـما يورده من اللغة غير ثقة فيها.

ففطن أبو منصور أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ. وأن الذي حمله عليه ما جبهه به في ذلك اليوم، فتنصل واعتذر إليه، ثم صنف الشيخ كتاباً في اللغة سماه «لسان العرب» لم يصنف في اللغة مثله، ولم ينقله إلى البياض حتى توفي، فبقي على مسودته لا يهتدي أحد إلى ترتيبه.

وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة فيما باشره من المعالجات، عزم على تدوينها في كتاب «القانون». وكان قد علقها على أجزاء، فضاعت قبل تمام كتاب القانون. من ذلك أنه صدع يوماً، فتصور أن مادة تريد النزول الى حجاب رأسه، وأنه لا يأمن ورماً يحصل فيه، فأمر باحضار ثلج كثير ودقه ولفه في خرقة، وتغطية رأسه بها، ففعل ذلك حتى قوي الموضع، وامتنع عن قبول تلك المادة وعوفي.

ومن ذلك أن امرأة مسلولة بـ«خوارزم» أمرها أن لا تتناول شيئاً من الأدوية سوى «الجانجبين» السكري، حتى تناولت على الأيام مقدار مائة مَنٍّ، وشفيت المرأة.

وكان الشيخ قد صنف بـ«جرجـان» المختصر الأصغر في المنـطق وهو الذي وضعه بعد ذلك في أول «النجاة».

ووقعت نسخة إلى «شيراز» فنظر فيها جمـاعة من أهـل العلم هناك، فوقعت له الشبه في مسائل منها، فكتبوها على جزء، وكان القاضي بشيراز من جملة القوم، فأنفذ بالجزء إلى «أبي القاسم الكرماني» صاحب «إبراهيم ابن بابا الديلمي» المشتغل بعلم المناظر، وأضاف إليه كتاباً إلى الشيخ أبي القاسم، وأنفذهما على يدي ركابي قاصد، وسأله عرض الجزء على الشيخ، واستنجاز أجوبته فيه.

وإذا الشيخ أبو القاسم دخل على الشيخ عند اصفرار الشمس في يوم صائف، وعرض عليه الكتاب والجزء، فقرأ الكتاب ورده عليه، وترك الجزء بين يديه، وهو ينظر فيه، والناس يتحدثون.

خرج أبو القاسم، وأمر الشيخ باحضار البياض، وقطع أجزاء منه، فشدت خمسة أجزاء كل واحد منها عشر أوراق بالربع الفرعوني. وصلينا العشاء، وقدم الشمع فأمر باحضار الشراب وأجلسني وأخاه، وأمرنا بتناول الشراب، وابتدأ هو بجواب تلك المسائل، وكان يكتب ويشرب إلى نصف الليل حتى غلبني وأخاه النوم، فأمرنا بالانصراف، فعند الصباح قرع الباب فإذا رسول الشيخ يستحضرني، فحضرته وهو على المصلى، وبين يديه الأجزاء الخمسة، فقال: خذها، وصر بها إلى الشيخ أبي القاسم الكرماني، وقل له: استعجلت في الأجوبة عنها، لئلا يتعوق «الركابي»، فلما حملته إليه تعجب كل العجب، وصرف لفيج، وأعلمهم بهذه الحالة. وصار هذا الحديث تاريخاً بين الناس.

ووضع في حال الرصد آلات ما سبق إليها، وصنف فيها رسالة، وبقيت أنا ثمان سنين مشغولاً بالرصد، وكان غرضي تبيين ما يحكيه بطليموس عن قصته في الأرصاد، فتبين لي بعضها.

وصنف الشيخ كتاب «الإنصاف» واليوم الذي قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نهب عسكره رَحْلَ الشيخ. وكان الكتاب في جملته، وما وقف له على أثر.

وكان الشيخ قوي القوى كلها. وكانت قوة المجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب، وكان كثيراً ما يشتغل به، فأثر في مزاجه، وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه، حتى صار أمره في السنة التي حارب فيها تاج الدولة «تاش فراش» على باب الكرخ، إلى أن أخذ الشيخ «قولنج»، ولحرصه على برئه إشفاقاً من هزيمة يدفع إليها، ولا يتأتى له المسير فيها مع المرض حقن نفسه في يوم واحد ثمان كرات، فتقرح بعض أمعائه، وظهر به سجح واحوج إلى المسير

مع علاء الدولة، فأسرعوا نحو «إيدج» فظهر به هناك الصرع الذي قد يتبع علة «القولنج». ومع ذلك كان يدبر نفسه، ويحقن نفسه، لأجل السحج، ولبقية القولنج. فأمر يوماً باتخاذ دانقين من بزر الكرفس في جملة ما تحتقن به وخلطه بها طلباً لكسر الرياح، فقصد بعض الأطباء الذي كان يتقدم هو إليه بمعالجته، وطرح من بزر الكرفس خمسة دراهم، لست أدري أعمداً فعله، أم خطأ؟ لأنني لم أكن معه، فازداد السحج به، من حدة ذلك البزر، وكان يتناول المثرود بـ«طوس» لأجل الصرع فقام بعض غلمانه، وطرح شيئاً كثيراً من الأفيون فيه، وناوله فأكله، وكان سبب ذلك خيانتهم في مال كثير من خزانته، فتمنوا هلاكه ليأمنوا عاقبة أعمالهم. ونقل الشيخ كما هو إلى «أصفهان» فاشتغل بتدبير نفسه، وكان من الضعف بحيث لا يقدر على القيام، فلم يزل يعالج نفسه، حتى قرر على المشي وحضر مجلس علاء الدولة، لكنه مع ذلك لا يتحفظ، ويكثر التخليط في أمر المجامعة، ولم يبرأ من العلة كل البرء، فكان ينتكس ويبرأ كل وقت. ثم قصد علاء الدولة همدان فسار معه الشيخ، فعاودته في الطريق تلك العلة إلى أن وصل إلى همدان، وعلم أن قوته قد سقطت، وأنها لا تفي بدفع المرض، فأهمل مداواة نفسه، وأخذ يقول: المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير، والآن فلا تنفع المعالجة. وبقي على هذا أياماً، ثم انتقل إلى جوار ربه، وكان عمره ثلاثاً وخمسين سنة. وكان موته في سنة ثمان وعشرين وأربعمائة ٤٢٨. وكانت ولادته في سنة خمس وسبعين وثلثمائة ٣٧٥.

هذا آخر ما ذكره أبو عبيد من أحوال الشيخ الرئيس.

وإذا كان ذلك كذلك فإن من التزيد أن نضيف شيئاً جديداً بعد هذه الحقائق والترجمة الذاتية التي ذكرها الشيخ الرئيس ابن سينا لنفسه، ثم رصد هذه السيرة الذاتية أقرب المقربين إليه تلميذه الطلعة أبو عبيد الجوزجاني الذي كان لا يفارقه في ظعن أو إقامة. ومن أراد الإضافة والجديد عن حياة هذا العالم الجليل فأمامه المطولات والمراجع وعلى قمتها عيون الأنباء في طبقات الأطباء. لابن أبي أصيبعة. الجزء الثاني ص ٢ وما بعدها. فقد أوفى على

الغاية ولم يترك شاردة ولا واردة عن حياة هذا العملاق إلا رصدها وذكرها في مؤلفه الجامع المانع لكثير من تراجم العمالقة.

وإذا كان ذلك كذلك فعلينا أن نقطع شوطاً آخر في المبحث.

كتاب النجاة وعملنا فيه

يعتبر هذا الكتاب من أمهات الكتب في علم المنطق والإلهيات. ويعتبر ترجمة صادقة لخلاصة الفلسفة اليونانية. ولقد قال ابن سينا في مقدمته: «فإن طائفة من الإخوان الذين لهم حرص على اقتباس المعارف الحكمية سألوني أن أجمع لهم كتاباً يشتمل على ما لا بد من معرفته لمن يؤثر أن يتميز عن العامة وينحاز إلى الخاصة».

فالكتاب إذاً يحتوي على الكثير من خلاصة الحكمة، ومن تطاحن العقول، ومجادلة العلماء للوصول إلى الرأي الأمثل في علمي المنطق والحكمة الإلهية.

وهو لم يكتبه للعامة، ولا لأنصاف المتعلمين، ولا لهؤلاء الذين يأخذون من كل شيء بطرف دون حكمة أو روية. ولكنه كتبه إلى طبقة معينة، وإلى خاصة الخاصة الذين يتميزون بعقل ألمعي وحكمة باهرة وشفافية تدفعهم إلى التطلع الى ما وراء المجهول.

ثم يقول: «ثم أتلوها بمثلها من علم الطبيعيات، ثم أورد من علمي الهندسة والحساب ما لا بد منه لمعرفته بالقدر الذي يقرن بالبراهين على الرياضيات. وأورد بعده من علم الهيئة ما يعرف به حال الحركات والأجرام».

وعلم الهيئة كما يقرره العلماء أحد الأقسام الأصلية للحكمة الرياضية. وهذا العلم كان للأمة العربية في إبان نهضتها القدر الكبير، والمعرفة الواعية بهذا الفن الذي اقتبسته أوروبا وسارت فيه أشواطاً بعيدة، الأمر الذي جعلها

تفجر الذرة، وتنتج من علوم التكنولوجيا ما جعلها تقطع أشواطاً كبيرة في سلم الرقي والتقدم.

فإذا خلص من ذلك، أورد العلم الإلهي على أبين وجه وأوجزه، وذكر فيه حال الميعاد، وحال الأخلاق والأفعال النافعة فيه لدرك النجاة من الغرق في بحر الضلالات.

والكتاب بهذه الصورة يعتبر موسوعة علمية كبيرة حوت أمهات العلوم التي أنتجها العقل البشري في تاريخه الطويل. وانتقل بها من حياة الكهوف والغابات إلى التكنولوجيا الباهرة، والأزرار الفاتكة. وكل ما يدعو إلى الدهشة ويصيب الرؤوس بالدوار.

أما عملنا في هذا الكتاب، وما بذلنا فيه من جهد فهو ليس في حاجة إلى حديث. ويكفي للقارئ أن يتعرف على بعض صفحات هذا الكتاب فيرى ما فيه من جهد وما بذل فيه من عمل نرجو من الله سبحانه وتعالى أن يجعله ذخراً لنا في يوم تذهل فيه العقول ويبحث كل إنسان عن مخرج ينجيه.

هذا وبالله التوفيق.

المحقق

د. عبدالرحمن عميرة.

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر

أما بعد الحمد لله والثناء عليه بما هو أهله، والصلاة والسلام على أنبيائه الذين هم عبيده ورسله، وعلى سائر خاصته الذين نالهم من كرمه أفضله وأجله، وأغرقهم إحسانه وجوده وفيضه وفضله. فإن طائفة من الاخوان الذين لهم حرص على اقتباس المعارف الحكمية، سألوني أن أجمع لهم كتاباً يشتمل على ما لا بد من معرفته لمن يؤثر أن يتميز عن العامة، وينحاز إلى الخاصة، ويكون له بالأصول الحكمية إحاطة. وسألوني أن أبدأ فيه بإفادة الأصول من علم المنطق[1]، ثم أتلوها بمثلها من علم الطبيعيات، ثم أورد من علمي الهندسة والحساب ما لا بد منه لمعرفة القدر الذي يقرن بالبراهين على الرياضيات. وأورد بعده من علم الهيئة[2] ما يعرف به حال الحركات

---

(١) المنطق في اللغة: الكلام، وعند الفلاسفة: آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ في الفكر (تعريفات الجرجاني) أو علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها بحيث لا يعرض الغلط في الفكر (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي) أو قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات (ابن خلدون المقدمة) ص ٩٠٨

وآرسطو: أول من هذب قواعد المنطق، ورتب مسائله وفصوله إلا أنه سماه بالتحليل، لا بالمنطق، وأول من أطلق اسم المنطق على هذا العلم شراح (ارسطو) ثم شاع استعماله بعد الاسكندر الافروديسي، وسماه العرب بعلم المنطق تارة، وعلم الميزان أخرى.

وهو عند الفارابي: رئيس العلوم لنفاذ حكمه فيها، وعند (ابن سينا) خادم العلوم لأنه آلة لها ووسيلة إليها، وعند الغزالي: معيار العلم، وعند فلاسفة (بور رويال) فن التفكير.

(٢) علم الهيئة: أحد الأقسام الأصلية للحكمة الرياضية، ويعرف فيه حال أجزاء العالم في أشكالها، وأوضاع بعضها عند بعض ومقاديرها وأبعاد ما بينها، وحال الحركات التي للأفلاك، والتي للكواكب وتقدير الكرات والقطوع، والدوائر التي بها تتم الحركات ويشتمل عليها كتاب المجسطي (رسالة ابن سينا في أقسام العلوم العقلية تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، الرسالة الخامسة ص ١١١ -١١٢)

والأجرام والأبعاد والمدارات والأطوال والعروض دون الأصول التي يحتاج إليها في التقاويم، وما تشتمل عليه الزيجات مثل أحوال المطالع والزوايا وتقـويم المسـير بحسب تاريـخ تاريـخ إلى غير ذلـك. وأن أختم الريـاضيات بعلم الموسيقى. ثم أورد العلم الإلهي على أبين وجه وأوجزه، وأذكر فيه حال المعاد وحـال الأخلاق والأفعـال النافعـة فيـه لـدرك النجـاة من الغرق في بحـر الضلالات، فأسعفتهم بذلك، وصنفت الكتاب على نحو ملتمسهم، مستعيناً بالله ومتوكـلاً عليه، فبـدأت بإيـراد الكفايـة من صناعـة المنطق لأنـه الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدق به، والموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبله.

القسم الأول

في المنطق



فصل في التصور والتصديق وطريق كل منهما

كل معرفة وعلم فإما تصور وإما تصديق. والتصور هو العلم الأول، ويكتسب بالحد[1]، وما يجري مجراه، مثل تصورنا ماهية الإنسان. والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه مثل تصديقنا بأن للكل مبدأ. فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التي تكون مجهولة، فتصير معلومة بالروية. وكل واحد منهما منه ما هو حقيقي - ومنه ما هو دون الحقيقي، ولكنه نافع منفعة ما بحسبه - ومنه ما هو باطل مشبه بالحقيقي. والفطرة الإنسانية في الأكثر غير كافية في التمييز بين هذه الأصناف. ولولا ذلك لما وقع بين العقلاء اختلاف، ولا وقع لواحد منهم في رأيه تناقض. وكل واحد من القياس والحد فإنه معمول، ومؤلف من معان معقولة بتأليف محدود، فيكون لكل واحد منهما مادة منها أُلِّفَ، وصورة بها يتم التأليف. وكما أنه ليس عن أي مادة إتفقت يصلح أن يتخذ بيت أو كرسي[2]، ولا بأي صورة اتفقت يمكن أن يتم من مادة البيت بيت، ومن مادة الكرسي كرسي، بل لكل شيء مادة تخصه، وصورة بعينها تخصه. كذلك لكل معلوم يعلم بالروية مادة تخصه وصورة تخصه، منهما يصار إلى تحققه. وكما أن الفساد في اتخاذ البيت قد يقع

---

(١) الحد في اللغة: المنع، وفي الاصطلاح: قول يشتمل على ما به الاشتراك وعلى ما به الامتياز.
والحد التام: ما يتركب من الجنس والفصل القريبين كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق.
والحد الناقص: ما يكون بالفصل القريب وحده، أو به وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالناطق أو بالجسم الناطق.

(٢) الكرسي: في تعارف العامة اسم لما يقعد عليه قال تعالى: ﴿وألقينا على كُرسِيِّهِ جسداً ثم أنابَ﴾ (سورة ص، آية ٣٤) وهو في الأصل منسوب إلى الكرسي أي المتلبد أي المجتمع، ومنه الكراسة للمتكرس من الأوراق وكرست البناء فتكرس، قال العجاج:

يا صاح هل تعرف رسماً مكرساً ... قال: نعم أعرفه وأبلسا

والكرسي: أصل الشيء.

من جهة المادة وإن كانت الصورة صحيحة، وقد يقع من جهة الصورة وإن كانت المادة صالحة، وقد يقع من جهتيهما جميعاً. كذلك الفساد في الروية قد يقع من جهة المادة وإن كانت الصورة صحيحة. وقد يقع من جهة الصورة[1] وإن كانت المادة صالحة، وقد يقع من جهتيهما جميعاً.

فصل في منفعة المنطق

فالمنطق: هو الصناعة النظرية التي تعرف أنه من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حداً. والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهاناً. وتعرف أنه عن أي الصور والمواد يكون الحد الإقناعي الذي يسمى رسماً، وعن أي الصور والمواد يكون القياس الإقناعي الذي يسمى ما قوي منه وأوقع تصديقاً شبيهاً باليقين جدلياً. وما ضعف منه وأوقع ظناً غالباً خطابياً. وتعرف أنه عن أي صورة ومادة يكون الحد الفاسد، وعن أي صورة ومادة يكون القياس الفاسد الذي يسمى مغالطياً وسوفسطائياً، وهو الذي يتراءى أنه برهاني أو جدلي، ولا يكون كذلك. وأنه عن أي صورة ومادة يكون القياس الذي لا يوقع تصديقاً البتة. ولكن تخييلاً يرغب النفس في شيء، أو ينفرها ويقززها، أو يبسطها أو يقبضها، وهو القياس الشعري[2].
فهذه فائدة صناعة المنطق. ونسبتها إلى الروية نسبة النحو إلى الكلام، والعروض إلى الشعر. لكن الفطرة السليمة والذوق السليم ربما أغنيا عن تعلم النحو والعروض. وليس شيء من الفطر الإنسانية بمستغن في إستعمال الروية عن التقدم بإعداد هذه الآلة إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله تعالى.

---

(١) صورة الشيء: ما به يحصل الشيء بالفعل.
والصورة الجسمية: جوهر متصل بسيط، لا وجود لمحله دونه قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادئ النظر.
والصورة الجسمية: الجوهر الممتد في الأبعاد كلها المدرك في بادئ النظر بالحس.
والصورة النوعية: جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل به.

(١) القياس الشعري: وهو الذي لا يوقع تصديقاً البتة ولكن تخييلاً يرغب النفس في شيء أو ينفرها، ويقززها أو يبسطها أو يقبضها.

فصل في الألفاظ المفردة[1]

لما كانت المخاطبات النظرية بألفاظ مؤلفة، والأفكار العقلية من أقوال عقلية مؤلفة، وكان المفرد قبل المؤلف، وجب أن نتكلم أولاً في اللفظ المفرد. فنقول:

إن اللفظ المفرد: هو الذي يدل على معنى، ولا جزء من أجزائه يدل بالذات[2] على جزء من أجزاء ذلك المعنى. مثل قولنا: «الإنسان» فإنه يدل به على معنى لا محالة، وجزآه وليكونا «الإن» و«السان» إما لا يدل بهما على معنى لا محالة، أو أن يدلا على معنيين ليسا جزئي معنى الإنسان. وإن إتفق ان كان «الإن» مثلاً يدل على النفس، «والسان» يدل على البدن، فليس يقصد بإن وسان في جملة قولنا: الإنسان الدلالة بهما، فيكونان كأنهما لا يدلان أصلاً إذا أخذا جزئي قولنا الإنسان.

فصل في اللفظ المركب

وأما اللفظ المركب أو المؤلف: فهو الذي يدل على معنى، وله أجزاء منها يلتئم مسموعه، ومن معانيها يلتئم معنى الجملة، كقولنا: الإنسان يمشي. أو: رامي الحجارة.

(١) اللفظ في اللغة: مصدر لفظ، ومعناه رمى، تقول: لفظ الشيء وبالشيء من فمه: رمى به وطرحه.
واللفظ في الاصطلاح: صوت أو عدة أصوات ذات مقاطع تعبر عما في النفس. وهو إما مفرد، وإما مركب.

(٢) قوله بالذات أي بالقصد، وهذا التعريف مبني على أن الظاهر والتحقيق أن يقال هو ما يدل على معنى، ولا يدل جزؤه على شيء أصلاً حين هو جزؤه، وعلى هذا درج صاحب البصائر وسائر المحققين. وقد أشار إلى ذلك آخر الفصل بقوله: فيكونان كأنهما الخ (ا ـ ع).

فصل في اللفظ المفرد الكلي[1]

واللفظ المفرد الكلي: هو الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق، إما كثيرين في الوجود كالإنسان، أو كثيرين في جواز التوهم كالشمس. وبالجملة الكلي هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون. فإن منع من ذلك شيء، فهو غير نفس مفهومة.

فصل في اللفظ المفرد الجزئي

واللفظ المفرد الجزئي[2]: هو الذي لا يمكن أن يكون معناه الواحد لا بالوجود ولا بحسب التوهم لأشياء فوق واحد، بل يمنع نفس مفهومه من ذلك كقولنا: «زيد» لمشار إليه، فإن معنى زيد إذا أخذ معنى واحداً هو ذات زيد الواحدة، فهو لا في الوجود، ولا في التوهم يمكن أن يكون لغير ذات زيد الواحدة، إذ الإشارة تمنع من ذلك. فإنك إذا قلت: هذه الشمس، أو: هذا الإنسان يمنع من أن يشترك فيه غيره الإشارة.

فصل في الذاتي[3]

ولنترك الجزئي ولنشتغل بالكلي. وكل كلي فإما ذاتي وإما عرضي. والذاتي هو الذي يقوم ماهية ما يقال عليه. ولا يكفي في تعريف الذاتي أن

---

(١) الكلي: هو المنسوب إلى الكل ويرادفه العام: تقول: العلم الكلي، أي العلم الشامل لكل شيء، والحتمية الكلية أي الحتمية العامة الشاملة لجميع أقسام العالم.
والكلي عند المنطقيين: هو الشامل لجميع الأفراد الداخلين في صنف معين، أو هو المفهوم الذي لا يمنع تصوره من أن يشترك فيه كثيرون.

(٢) أعلم أن الجزئي لا تعينه إلا الإشارة الحسية، وأما عند العقل فلا يتعين الجزئي.

(٣) ليس مفهوم الذاتي والمقوم ما يعرف من ظاهر لفظها، ولو كان كذلك لما تناولا إلا الجنس والفصل الذاتيين للنوع، وإنما يدل بالذاتي في الاصطلاح المنطقي على الوصف الـذي متى توهم مرفوعاً ارتفعت ذات الموصوف أو بطلت فيتناول الدال على الماهية وهو النوع والدال على أجزاء الماهية.

يقال: إن معناه ما لا يفارق. فكثير مما ليس بـذاتي لا يفارق ولا يكفي أن يقال: إن معناه ما لا يفارق في الوجود، ولا تصح مفارقته في التوهم[1] حتى أن رفع في التوهم يبطل به الموصوف في الوجود، فكثير مما ليس بذاتي هو بهذه الصفة، مثل كون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين، فإنه صفة لكل مثلث، ولا يفارق في الوجود، ولا يرتفع في الوهم حتى يقال[2]: إنا لو رفعناه وهماً، لم يجب أن نحكم أن المثلث غير موجود وليس بذاتي، ولا أيضاً أن يكون وجوده للموصوف به مع ملازمته بينا، فإن كثيراً من لوازم الشيء التي تلزمه بعد تقرر ماهيته تكون بينة اللزوم له، بل الذاتي ما إذا فهم معناه وأخطر بالبال، وفهم معنى ما هو ذاتي له، وأخطر بالبال معه لم يكن أن يفهم ذات الموصوف إلا أن يكون قد فهم له ذلك المعنى أولاً كالإنسان والحيوان. فإنك إذا فهمت ما الحيوان؟ وفهمت ما الإنسان؟ فلا تفهم الإنسان إلا وقد فهمت أولاً أنه حيوان.

وأما ما ليس بذاتي فقد تفهم ذات الموصوف مجرداً دونه. فإذا فهم، فربما لزمه أن يفهم وجوده له، كالمحاذاة للنقـطة[3]. أو يفهم ببحث ونظر كتساوي الزوايا القائمتين في المثلث، أو يكون جائزاً أن يرفع توهماً، وإن لم يرتفع وجوداً وتوهماً معاً، مثل الشباب فيما يبطي زواله، والقعود فيما يسرع زواله.

---

(١) هو: إدراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوسات.

(٢) قوله: حتى يقال: تفريع على المنفي فإن صحة الارتفاع التوهمي تصحح هذا القول (ل ـ ع).

(٣) النقطة ثلاثة أقسام: مادية، ورياضية وميتافيزيقية أما النقطة المادية: فهي أصغر شيء ذي وضع يمكن أن يشار إليه بالإشارة الحسية.
وأما النقطة الرياضية: فهي معنى هندسي أولي لا يمكن تعريفه إلا بنسبته إلى غيره.
وأما النقطة الميتافيزيقية: فهي الموناد أو الذرة.

فصل في العرضي[1]

وأما العرضي: فهو كل ما عددناه مما ليس بذاتي، وقد يغلط فيه فيظن أنه العرض الذي هو المقابل للجوهر اللذين سنذكرهما بعد، وليس كذلك، فإن العرضي قد يكون جوهراً كالأبيض، والعرض لا يكون جوهراً كالبياض.

فصل في المقول في جواب ما هو..؟

ثم إن الذاتي: ما هو مقول في جواب ما هو، ومنه ما ليس بمقول، والذاتي المقول في جـواب ما هـو مشكل. ويكـاد أكثر الشروح تغفـل عن تحقيقه، ويكاد أن يرجع ما يراه الظاهريون من المنطقيين في المقول في جواب ما هو إلى أنه هو الذاتي، لكن الذاتي أعم منه. وتحقيقه بحسب ما إنتهى إليه بحثنا أن الشيء الواحد قد تكون له أوصاف كثيرة، كلها ذاتية، لكنه إنما هو ما هو لا بواحد منها، بل بجملتها، فليس الإنسان إنساناً بأنه حيوان، أو مائت، أو شيء آخر، بل بأنه مع حيـوانيته نـاطق. فإذا وضـع لفظ مفرد يتضمن ـ لست أقول: «يلتزم» ـ جميع المعاني الذاتية التي بها يتقوم الشيء، فذلك الشيء مقول في جواب ماهو، مثل قولنا: الإنسان لزيد وعمرو. فإنه يشتمل على كل معنى مفرد ذاتي له مثل الجـوهريـة، والتجسم، والتغذي، والنمو، والتوليد، وقوة الحس، والحركة، والنطق، وغير ذلك، فلا يشذ عنه مما هو ذاتي لزيد شيء. وكذلك الحيوان، لا للإنسان وحده، لكن للإنسان، والفرس، والثور، وغـيرها، ذلـك بحال الشركـة، فإنـه يشتمل عـلى جميع الأوصاف الذاتية التي لها بالشركة، وإنما يشذ منها ما يخص واحـداً واحداً منها، فالمقول في جواب ما هو هكذا يكون، وأما الداخل في جواب ما هو فهو كل ذاتي.

---

(١) العرضي: هو المنسوب إلى العرض، وهو ضد الجوهري والذاتي والضروري.

فصل في المقول في جواب أي شيء هو

أما القول في جواب أي شيء هو، فهو الذي يدل على معنى يتميز به الشيء عن أشياء مشتركة في معنى واحد. فمنه عرضي مثل الأبيض الذي يميز الثلج عن القار وهما جسمان جماديان. ومنه ذاتي مثل الناطق الذي يميز الإنسان عن الفرس وهما حيوانان. وقد اصطلح قوم على أن يسموا هذا الذاتي مقولاً في جواب أيما هو، فيكون المقول في جواب أيما هو بحسب إصطلاحهم هو المميز بعد ماهية مشتركة تمييزاً ذاتياً، مثل الناطق للإنسان بعد الحيوان، دون البياض للثلج.

فصل في الألفاظ الخمسة[1]

والألفاظ الكلية: خمسة[2]: جنس، ونوع، وفصل، وخاصة، وعرض عام.

فصل في الجنس[1]

الجنس: هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع في جواب ما هو. وقولنا: «مختلفين بالأنواع»، أي بالصور والحقائق الذاتية، وإن لم يعرف بعد

---

(١) اللفظ: مرادف للكلمة إلا أن اللفظ لا يضاف إلى الله تقول: كلمة الله، ولا تقول لفظه، لما يتضمنه معنى اللفظ من الأصوات والمقاطع، والمخارج.

(٢) العلة في كون الكليات خمسة أن كل ما يدل عليه باللفظ إما موصوف وإما صفة، والصفات إما علل ومباد، وإما أعراض ولوازم فالأول الذاتي والثاني العرضي والذاتيات إما مشتركة وإما مميزة والمشتركة الأجناس والمميزة الفصول والعرضيات إما أن تعم الموصوف وغيره، وإما أن تخصه فالأول للعرض العام والثاني الخاصة، وأما الموصوف فهو النوع.

(٣) الجنس: كل مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من حيث هو كذلك، فالكلي جنس، وقوله مختلفين بالحقيقة يخرج النوع والخاصة والفصل القريب، وقوله في جواب ما هو يخرج الفصل البعيد والعرض العام، وهو قريب إن كان الجواب عن الماهية، وبعيد إن كان الجواب عنها، وعن بعض ما يشاركها فيه غير الجواب عنها، وعن البعض الآخر.

راجع التعريفات: ١١١ بتحقيقنا

النوع الذي هو مضاف إلى الجنس. وقولنا: «في جواب ماهو»، أي: قولاً بحال الشركة، لا بحال الإنفراد، كالحيوان للإنسان والفرس، لا كالحساس للإنسان والفرس، فإن الحساس لا يدل على كمال ماهية مشتركة للإنسان والفرس، وإن كان يدل على معنى مّا ذاتي، وهو كونه ذا حس وتخلى عن المتحرك بالإرادة، وعن النامي، وعن المغتذي، وغير ذلك، إلا على سبيل الإلتزام، لا على سبيل التضمن. وفرق بين الإلتزام والتضمن. فإن السقف يلتزم الحائط ولا يتضمنه. والبيت يلتزم الحائط ويتضمنه. فيجب إذا حددت الجنس أن تحده بما لا يشاركه فيه فصل الجنس. وإذا حددت الجنس أن لا تديره على النوع، ولا تشتغل بما يقوله فرفوريوس.

فصل في النوع[1]

وأما النوع: فهو الكلي الذاتي الذي يقال على كثيرين في جواب ما هو. ويقال أيضاً عليه وعلى غيره آخر في جواب ما هو بالشركة، مثل الحيوان الذي هو نوع من الجسم، فإنه يقال على الإنسان والفرس في جواب ما هو بالشركة. ويقال الجسم عليه وعلى غيره أيضاً بالشركة في جواب ما هو. وقد يكون الشيء جنساً لأنواع، ونوعاً لجنس، مثل الحيوان[2] للجسم ذي النفس، فإنه نوعه، وللإنسان والفرس، فإنه جنسهما، لكنه ينتهي الإرتقاء إلى جنس لا جنس فوقه، ويسمى جنس الأجناس. وينتهي الإنحطاط إلى نوع لا نوع تحته، ويسمى نوع الأنواع. ويرسم: بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو، كالإنسان لزيد وعمرو، والفرس لهذه الفرس وتلك.

---

(١) النوع في اللغة: الصنف من كل شيء، نقول: ما أدري على أي نوع هو، أي وجه.
والنوع في علم الحياة: مجموع أفراد يتمثل فيهم نموذج مشترك ويكون هذا النموذج محدداً وثابتاً.

(٢) قوله: مثل الحيوان الخ. راجع إلى قوله: ونوعاً لجنس وقوله للإنسان والفرس راجع لقولنا جنساً لأنواع فهو اللف والنشر المشوش [ا - ع].

فصل في الفصل[1]

وأما الفصل: فهو الكلي الذاتي الذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو منه، كالناطق للإنسان، فبه يجاب حين يسأل أنه أي حيوان هو، والفرق بين الناطق والإنسان أن الإنسان حيوان له نطق، والناطق شيء ما لم يعلم أي شيء هو له نطق. والنطق فصل مفرد، والناطق فصل مركب، وهو الفصل المنطقي.

فصل في الخاصة

وأما الخاصة: فهي الكلي الدال على نوع واحد في جواب أي شيء هو، لا بالذات، بل بالعرض، إما نوع هو جنس، كتساوي الزوايا من المثلث لقائمتين، فإنه خاصة للمثلث، وهو جنس. وإما نوع ليس هو بجنس مثل الضاحك للإنسان، وهو خاصة ملازمة مساوية. ومثل الكتابة، وهو خاصة غير ملازمة ولا مساوية، بل أخص.

فصل في العرض العام[1]

وأما العرض العام: فهو كل كلي مفرد عرضي. أي غير ذاتي، يشترك في

(١) الفصل: إبانة أحد الشيئين من الآخر حتى يكون بينهما فرجة ومنه قيل المفاصل، الواحد: مفصل وفصلت الشاة، قطعت مفاصلها، وفصل القوم من مكان كذا وانفصلوا فارقوه. قال تعالى: **﴿ولما فصلت العير قال أبوهم﴾** (سورة يوسف، آية ٩٤). ويستعمل ذلك في الأفعال والأقوال: قال تعالى: **﴿إن يوم الفصل ميقاتهم أجمعين﴾** (سورة الدخان، آية ٤٠) وقال تعالى: **﴿وكل شيء فصلناه تفصيلاً﴾**. (سورة الإسراء، آية ١٢).

(٢) عرض الشيء ظهر، وبدا ولم يدم، والعرب يطلقون لفظ العرض على عدة معان: قال الغزالي: العرض اسم مشترك فيقال عرض لكل موجود في محل، ويقال عرض لكل موجود في موضوع ويقال عرض للمعنى الكلي المفرد المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم. ويقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه. وقال الخوارزمي: العرض هو ما يتميز به الشيء عن الشيء لا في ذاته كالبياض، والسواد، والحرارة والبرودة وغير ذلك.
وأقسام العرض عند الفلاسفة المشائين تسعة: وهي الكم، والكيف والأين، والوضع،

معناه أنواع كثيرون كالبياض للثلج والققنس، ولا تبال بأن يكون ملازماً أو مفارقاً لكل واحد من النوع، أو للبعض جوهراً كان في نفسه كالأبيض، أو عرضاً كالبياض بعد أن لا يكون مقوماً للماهية. فإن وقوع العرض على هذا وعلى الذي هو قسم الجوهر في الوجود وقوع بمعنيين مختلفين.

فصل في الأعيان والأوهام[1] والألفاظ والكتابات.

الشيء: إما عين موجودة، وإما صورة موجودة في الوهم أو العقل، مأخوذة عنها، ولا يختلفان في النواحي والأمم. وإما لفظة تدل على الصورة التي في الوهم أو العقل معبرة. وإما كتابة دالة على اللفظ، ويختلفان في الأمم. فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على الصورة الوهمية أو العقلية. وتلك الصورة دالة على الأعيان الموجودة.

فصل في الاسم[2]

والاسم: لفظ مفرد يدل على معنى من غير أن يدل على زمان وجود ذلك

= والملك، والإضافة، ومتى، والفعل، والانفعال وتسمى هذه الأقسام بالأجناس العالية، أو المقولات.

راجع معيار العلم ط ١٣٢٩ هـ ص ١٩٤
ومفاتيح العلوم ٨٦ والمقولات

(١) يطلق الوهم على كل خطأ في الإدراك، أو الحكم أو الاستدلال شريطة أن يظن أنه خطأ طبيعي، وإن وقوع المرء فيه ناشئ عن انخداعه بالظواهر. والوهم بوجه خاص مقابل للهلوسة وهو تمثل حس كاذب ناشئ عن كيفية تأويل الإحساس كمن ينظر إلى الخشبة الطافية فوق الماء فيحسبها غريقاً أو إلى الحشرة الصغيرة الطائرة بالقرب من عينيه فيحسبها طيراً كبيراً، والوهميات: قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة كالحكم بأن ما وراء العالم فضاء لا يتناهى، والقياس المركب منها يسمى سفسطة.

راجع تعريفات الجرجاني بتحقيقنا

(٢) الاسم: ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة وهو ينقسم إلى اسم عين، وهو الدال على معنى يقوم بذاته كزيد وعمرو، وإلى اسم معنى وهو ما لا يقوم بذاته سواء

المعنى من الأزمنة الثلاثة كقولنا: «زيد»، فمنه محصل كقولنا: «زيدٌ»، ومنه غير محصل قرن فيه لفظ السلب بشيء هو إسم محصل، وجعل مجموعهما إسماً دالاً على ما يخالف معنى المحصل، كقولنا: «لا إنسان»[1] للإنسان. وهذا هو الإسم المعدول.

فصل في الكلمة[2]

والكلمة: لفظة مفردة تدل على معنى، وعلى الزمان الذي كان ذلك المعنى موجوداً فيه لموضوع «ما» غير معين، كقولنا: مشى. فإنه يدل على مشي لماش غير معين في زمان قد مضى.

فصل في الأداة

وأما الأداة لفظة مفردة إنما تدل على أمر يصح أن يوضع، أو يحمل بعد أن يقرن باسم أو كلمة، كقولنا: في وعلى.

فصل في القول[3]

والقول كل لفظ مركب، وقد عرَّفناه قبل.

= كان معناه وجودياً كالعلم أو عدمياً كالجهل. والاسم المتمكن: ما تغير آخره بتغير العوامل في أوله ولم يشابه الحرف، وقيل: هو الاسم الذي لم يشابه الحرف والفعل.

(١) قوله لا إنسان: إنما اللاإنسان لفظ مفرد من جهة دلالته بالمطابقة على عين واحدة، وأما من جهة جزئي المفهوم فإنما هو مؤلف.

(٢) الكلمة: صوت أو جملة أصوات موضوعة للتعبير عن المعنى، والكلمة هي الكلام الداخلي: وهو أن يحدث الإنسان نفسه به عن نفسه والكلمات الإلهية: ما تعين من الحقيقة الجوهرية، وصار موجوداً. والكلمة عند المسيحين: هي الأقنوم الثاني من الأقانيم الثلاثة أعني الآب والابن والروح القدس «في البدء كان الكلمة» وكان الكلمة الله

راجع التعريفات للجرجاني: وإنجيل يوحنا الاصحاح الاول: ١

(٣) يطلق القول عن المنطقيين على المركب العقلي أو اللفظي وهذا المركب إما تام، وإما ناقص فإن كان تاماً سمي كلاماً، وهو ما يفيد، وإن احتمل الصدق والكذب كان قضية وخبراً وإن لم يحتمل الصدق والكذب كان طلباً، أو أمراً أو نهياً أو تمنياً أو نداء أو قسماً أو ترجيحاً.

فصل في القضية

والقضية والخبر: هو كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق أو كذب.

فصل في الحملية

والحملية: هي التي توقع هذه النسبة بين شيئين ليس في كل واحد منهما هذه النسبة إلا بحيث يمكن أن يدل على كل واحد منها بلفظ مفرد، كقولنا: الإنسان حيوان، أو قولنا: الحيوان الضاحك ينتقل من مكان إلى مكان بوضع قدم ورفع أخرى. فكأنك قلت: الإنسان يمشي. أو قولك: فلان كثير علمه. فإنه قولك: كثير علمه معادل لقولك: فيلسوف[1].

فصل في الشرطية

والشرطية: هي التي توقع هذه النسبة بين شيئين فيهما هذه النسبة من حيث هي مفصلة كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. فإنك إن فصلت هذه النسبة، إنحل إلى قولك: «الشمس طالعة»، وإلى قولك: «النهار موجود». وكل واحد منهما قضية. وكذلك إذا قلت: «إما أن يكون هذا العدد زوجاً، وإما أن يكون هذا العدد فرداً». كأنك قلت: العدد زوج والعدد فرد.

فصل في الشرطية المتصلة

وأما المتصلة من الشرطية: فهي التي توجب أو تسلب لزوم قضية لأخرى كما قدمناه من مثال الشرطي.

(١) كأنه عرف الفلسفة بغزارة العلم وهذا غريب ولعله أحد المعاني.

فصل في الشرطية المنفصلة

والمنفصلة: ما توجب أو تسلب عناد قضية لأخرى كما أخرناه في مثال الشرطي.

فصل في الإيجاب

والإيجاب مطلقاً: هو إيقاع النسبة وإيجادها. وفي الحملية هو الحكم بوجود محمول لموضوع.

فصل في السلب

والسلب مطلقاً: هو رفع النسبة الوجودية بين شيئين. وفي الحملية هو الحكم بلا وجود محمول لموضوع.

فصل في المحمول[1]

والمحمول: هو المحكوم به أنه موجود أو ليس بموجود لشيء آخر.

فصل في الموضوع[2]

والموضوع: هو الذي يحكم عليه بأن شيئاً آخر موجود له أو ليس بموجود

---

(١) المحمول عند المنطقيين: هو المحكوم به في القضية الحملية دون الشرطية، أما في الشرطية فيسمى تالياً.
وارسطو يسمي المقولات محمولات، لأنها تحمل على الجوهر وهو لا يحمل على شيء.
والمحمولات الجدلية عند «فرفوريوس» وغيره من القدماء هي الألفاظ الخمسة، وهي: الجنس، والنوع، والفصل والخاصة والعرض العام، وقد تقال المحمولات على الخواص الذاتية التي يتميز بها الجوهر كما في فلسفة (اسبينوزا).

(٢) الموضوع بوجه عام هو المادة التي يبني عليها المتكلم أو الكاتب كلامه: تقول: موضوع البحث أي مادته.
والموضوع عند «ديكارت» وعند من تقدمه من فلاسفة العصر الوسيط هو الأمر الذي تتمثله في =

له. مثال الموضوع قولنا: «زيد»، من قولنا: «زيد كاتب». ومثال المحمول قولنا: «كاتب»، من قولنا: «زيد كاتب».

فصل في المخصوصة

والمخصوصة: قضية حملية موضوعها شيء جزئي كقولنا: «زيد كاتب». وتكون موجبة، وتكون سالبة، ولا تسمى بالشخصية.

فصل في المهملة

والمهملة: قضية حملية موضوعها كلي، ولكن لم يبين أن الحكم في كله أو في بعضه، كقولنا: «الإنسان أبيض». وتكون موجبة وسالبة. وإذا لم يتبين فيها أن الحكم في كل أو في بعض، فلا بد أنه في بعض، وشك في أنه في الكل، أو أهمل ذلك، فلذلك كان حكم المهملة حكم الجزئي الذي نذكره.

فصل في المحصورة

والمحصورة: هي التي موضوعها كلي، والحكم عليه مبين أنه في كله أو في بعضه، وتكون موجبة وسالبة.

فصل في الموجبة الكلية

والموجبة الكلية من المحصورات: هي التي الحكم فيها إيجاب على كل واحد من الموضوع، كقولنا: «كل إنسان حيوان».

= الذهن، فالحقيقة الموضوعية هي الحقيقة التي نتمثلها ذهنياً بخلاف الحقيقة الصورية المستقلة عن الذهن. وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية كبدن الإنسان لعلم الطب، فإنه يبحث فيه عن أحواله من حيث الصحة والمرض».

فصل في السالبة الكلية

والسالبة الكلية: هي التي الحكم فيها سلب عن جميع الموضوع، كقولنا: «ليس ولا واحد من الناس بحجر».

فصل في الموجبة الجزئية

والموجبة الجزئية: هي التي الحكم فيها إيجاب، ولكن على بعض من الموضوع، كقولنا: بعض الناس كاتب.

فصل في السالبة الجزئية

والسالبة الجزئية: هي التي الحكم فيها سلب، ولكن عن بعض الموضوع، كقولنا: «ليس بعض الناس بكاتب». أو: «ليس كل إنسان بكاتب بل عسى بعضهم».

فصل في السور[1]

والسور: هو اللفظ الذي يدل على مقدار الحصر مثل: كل، ولا واحد، وبعض، ولا كل.

فصل في مواد القضايا

المادة الواجبة: هي حالة للمحمول بالقياس إلى الموضوع، يجب بها لا محالة أن يكون دائماً في كل وقت، أي يكون الصدق مع الموجب في كل

(١) والسور: عند المنطقين: هو اللفظ الدال على كمية الأفراد في القضايا الحملية كلفظ كل وبعض، وعلى كمية الأوضاع في القضايا الشرطية كلفظ «كلما» «ومهما» و«متى» و«ليس» و«كلما» الخ:

راجع كشاف اصطلاحات الفنون
٣: ١٦٣

وقت، كحالة الحيوان عند الإنسان، ولا يعتبر السلب. والمادة الممتنعة هي حالة للمحمول بالقياس إلى الموضوع، يكون الصدق فيها دائماً مع السلب، كحالة الحجر عند الإنسان. ولا يعتبر الإيجاب. والمادة الممكنة هي حالة للمحمول بالقياس إلى الموضوع لا يدوم بها له صدق في إيجاب ولا سلب، كحالة الكاتب عند الإنسان. وقيل: إن الممكن هو الذي حكمه غير موجود في وقت ما، أي في الحال. ثم له حكم في المستقبل يفرد به عما له حكم في الحال بالضرورة.

فصل في الثنائي والثلاثي

كل قضية حملية فإن أجزاءها الذاتية عند الذهن ثلاثة: معنى موضوع، ومعنى محمول، ومعنى نسبة بينهما. وأما اللفظ فربما اقتصر على اللفظ الدال على معنى الموضوع. واللفظ الدال على معنى المحمول. وطويت اللفظة الدالة على معنى النسبة، فتسمى ثنائية، كقولنا: «زيد كاتب». وأما الثلاثية فهي التي قد صرح فيها باللفظة الدالة على النسبة، كقولنا: «زيد هو كاتب»، وتسمى تلك اللفظة رابطة[١]، والكلمة[٢] ترتبط بذاتها لأنها تدل على موضوع في كل حال، فالنسبة متضمنة فيها.

---

(١) الرابطة: هي العلاقة أو الصلة بين الشيئين، وعند المنطقيين اللفظ الدال على النسبة، أي على الوقوع أو اللاوقوع المتفق عليه في القضية، وقد سمي هذا اللفظ رابطة لأنه يربط المحمول بالموضوع، وقد تكون الرابطة لفظاً ظاهراً كما في اللغة اليونانية أو الفارسية أو الفرنسية، أو تكون حركة إعرابية أو هيئة تركيبية كما في اللغة العربية، فإذا كانت لفظاً كانت زمانية كما في فعل كان وأمثاله، وإذا كانت في صورة الاسم كانت غير زمانية كما في قولنا: زيد هو قائم، وإذا كانت حركة إعرابية دلت على الوجود زمانياً كان أو غير زماني مثل: زيد قائم.

(٢) قوله: والكلمة. وإن كانت مستغنية عن الرابطة لدلالتها على الموضوع فقد تفتقر إليها لتعيين الموضوع لأن الكلمة تدل على موضوع غير معين.

فصل في المعدولة والبسيطة

القضية البسيطة: هي التي موضوعها إسم محصل، ومحمولها إسم محصل. وأما القضية المعدولة فهي التي موضوعها أو محمولها إسم غير محصل، كقولك: «اللانسان أبيض». أو: «الإنسان لا أبيض».

والقضية المعدولة المطلقة في وصفها بالعدول: هي التي محمولها كذلك، كقولك: «زيد هو غير بصير» فقولنا: «زيد هو غير بصير» قضية موجبة معدولة والفرق بين الموجبة المعدولة كقولنا: «زيد هو غير بصير» وبين السالبة البسيطة كقولنا: «زيد ليس هو ببصير». أما من جهة الصيغة فلأن حرف السلب في المعدولة جزء من المحمول، كأنك أخذت الغير والبصير شيئاً واحداً حاصلاً منهما بالتركيب. فإن أوجبت تلك الجملة كشيء واحد، كان إيجاباً معدولاً. وإن سلبت فقلت: «زيد ليس هو غير بصير»، كان سلباً معدولاً[1]. وأما في البسيطة فإن حرف السلب ليس جزءاً من المحمول، بل شيئاً خارجاً عنه، داخلاً عليه، رافعاً إياه. وأما من جهة التلازم والدلالة، فإن السالبة البسيطة أعم منها؛ لأن السلب يصح عن موضوع معدوم والإيجاب كان معدولاً أو محصلاً، فلا يصح إلا على موضوع موجود، فيصح أن تقول: «إن العنقاء هو غير بصير»[2]. وأما ما يقال بعد هذا من الفرق بينهما فلا تلتفت إليه[3]، فإن غير بصير يصح إيجابه على كل موجود كان عادماً للبصر، ومن شأنه أن يكون له أو ليس من[4] شأنه أن يكون له، بل من شأن نوعه أو جنسه، أو ليس البتة من شأنه، أو شأن محمول عليه أن يكون له بصر. والقضية الثنائية لا يتميز فيها العدول عن السلب إلا بأحد[5] وجهين:

---

(١) قوله: كان سلباً معدولاً أي كان قوله سالباً معدولاً (ا ـ ع).

(٢) لولا أنه لم يبين بعد حال المقاييس وشروطها لحسن به أن يفرق بين السلب البسيط والإيجاب المعدول بأن يقول إن لموجبه المعدولة تكون في قياس ينتج إيجاباً وأما السالبة البسيطة فلا تنتج القياس الذي تكون فيه إلا سلباً.

(٣) إشارة إلى مذاهب أخرى في التفرقة ويظهر أن التعميم للتميز بين السالبة والعدمية.

(٤) سقط من (ب) حرف (من)

(٥) في (ب) بواحد من وجهين.

أحدهما: من جهة نية القائل مثلاً إذا قال: «زيد لا بصير»، فعنى به أن زيداً ليس هو ببصير، كان سلباً. وإن عنى أن زيداً هو لا بصير، كان إيجاباً معدولاً.

والثاني: من جهة تعارف العادة في اللفظ السالب، فإنه إن قال: «زيد غير بصير»، علم أنه إيجاب، لأن «غير»[١] يستعمل في العدول، وليس يستعمل في السلب. وأما في الثلاثية فإن الإيجاب المعدول متميز عن السلب المحصل من كل وجه، لأن الرابطة إن دخلت على حرف السلب، ربطت حرف السلب مع المحمول كشيء واحد فأوجبت، كقولك: «زيد هو لا بصير». وإن دخل[٢] حرف السلب على الرابطة، سلبت، كقولك: «زيد ليس هو بصيراً» لأن الرابطة تجعل البصير وحده محمولاً، وتترك حرف السلب خارجاً عنه.

فصل في القضية العدمية

والقضية العدمية: هي التي محمولها أخس المتقابلين. هذا بحسب المشهور، كقولك: «زيد جائر»، أو: «الهواء مظلم». وأما في التحقيق فهي التي محمولها دال على عدم شيء من شأنه أن يكون للشيء أو لنوعه أو لجنسه.

فصل في الجهات[٣]

الجهات ثلاثة: واجب، ويدل على دوام الوجود، وممتنع، ويدل على

(١) في (ب) بزيادة كلمة (لفظ).
(٢) سقط من (أ) كلمة (حرف).
(٣) الجهة في الأصل: هي الجانب والناحية، والموضع الذي تتوجه إليه وتقصده.
والجهة: نهاية البعد، ويمكن أن يفرض في كل جسم أبعاد غير متناهية العدد فيكون كل طرف منها جهة. والجهة في ذوات الجهة: هي اللفظ الدال على كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع إيجابية كانت أو سلبية، كالضرورة والدوام واللاضرورة واللادوام وتسمى تلك الكيفية مادة القضية.

دوام العدم. وممكن، ويدل على لا دوام وجود ولا عدم. والفرق بين الجهة والمادة[1] أن الجهة لفظة مصرح بها تدل على أحد هذه المعاني. والمادة حالة للقضية في ذاتها غير مصرح بها، وربما تخالفا، كقولك: «زيد يمكن أن يكون حيواناً» فالمادة واجبة[2]، والجهة ممكنة، وبينهما فروق أخرى لا نطول بها.

فصل في الرباعية

القضية الرباعية: هي التي تذكر فيها مع الموضوع والمحمول رابطة وجهة. وإنما تسلب الموجهة الرباعية بأن يدخل حرف السلب على الجهة، لا الجهة على السلب، فيمكن أن يصدقا[3]، كقولك: «زيد هو يمكن أن يمشي»، «زيد هو يمكن أن لا يمشي». أو يكذبا كقولك: «زيد هو يجب أن يشمي»، «زيد هو يجب أن لا يمشي». وأيضاً «زيد هو يمتنع أن يمشي»، «زيد هو يمتنع أن لا يمشي». بل مقابل «يمكن» «ليس يمكن». ومقابل «يجب» «ليس يجب». ومقابل «يمتنع» «ليس يمتنع».

فصل في الممكن وتحقيقه[4]

وفي الممكن اشتباه إذا ذكرناه وحللناه الحل الشافي، إرتفع به كثير من

---

(١) قوله: والفرق بين الجهة والمادة إنما قال في الجهة أنها تدل على كذا، وفي المادة أنها تدل على حالة كذا لأن الجهة في القول والتصور فهي تدل على ما للأمر في نفسه والمادة حالة للأمر في نفسه.

(٢) لما بين المادة والجهة قال: إن المادة لا تكون إلا صادقة الحكم لأنها من الوجود، وأما الجهة فقد تكون كاذبة وصادقة لأنها حكم إخباري.

(٣) قوله فيمكن أن يصدقا عطف على المنفى لبيان أن السالبة الموجهة غير سالبة الجهة وأن سلب القضية الموجهة هي الثانية لا الأولى (ا ـ ع).

(٤) الممكن: هو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم، وهو إحدى مقولات الجهة، ويقابله الممتنع والضروري.

وللممكن معنيان: الأول سلب الضرورة، وهو قد يكون بحسب نفس الأمر، ويسمى إمكاناً

الشبه والأغاليط التي تقع للناس في تناقض ذوات الجهة وتلازمها، فنقول. إن العامة تفهم من الممكن غير ما تفهمه الخاصة بحسب تواطئهم عليه. أما العامة فيعنون بقولهم: «ممكن» ما ليس بممتنع من غير أن يشترطوا فيه أنه واجب أو لا واجب، فيكون معنى قولهم «ليس بممكن» أنه ليس ليس بممتنع. فيكون معناه الممتنع. فإذاً الممكن العامي هو ما ليس بممتنع، وغير الممكن ما هو ممتنع. فكل شيء عندهم إما ممكن وإما ممتنع، وليس قسم ثالث. فيكون الممكن بحسب هذا الإستعمال مقولاً على الواجب، كالجنس له، وليس إسماً مرادفاً له، بل لأن الواجب غير ممتنع في المعنى. وأما الخاصة فإنهم وجدوا معنى ليس بواجب ولا ممتنع، ولم يكن عند العامة لهذا المعنى إسم. فإن إسم الممكن عندهم كان لمعنى آخر، لكنه كان يصح أن يقال لهذا الشيء أنه ممكن أن يكون، وممكن أن لا يكون بحسب الإستعمال العامي. أي بمعنى أنه غير ممتنع أن يكون، وغير ممتنع أن لا يكون، فنقلوا إسم الممكن وجعلوه دالاً على ذاك، ووضعوا إسم الممكن دالاً على ما ليس بممتنع، ومع ذلك ليس بواجب، وهو الذي هو غير ضروري في أحد الحالين. فهذا المعنى أخص من المعنى الذي تستعمله عليه العامة، فيكون الواجب خارجاً من هذا الممكن. ويكون قولنا: «ليس بممكن» ليس بمعنى ممتنع، بل بمعنى ليس غير ضروري، بل واجب أو ممتنع. فكلاهما ليسا بهذا الممكن، إلا أن ضعفاء الرأي إذا قالوا: «ليس بممكن» وهم يستعملون الممكن الخاصي يخيل لهم معنى الممكن العامي، فكان ليس بممكن على معنى الممتنع عندهم، وكان الواجب خارجاً عن الممكن، فتحيروا في ذلك. فإن قالوا: «إن الواجب ممكن خاصي»،

---

* ذاتياً وإمكاناً خارجياً، أو يكون بحسب الذهن، ويسمى إمكاناً ذهنياً، وهو ما لا يكون تصور طرفيه كافياً، بل يتردد الذهن بالنسبة بينهما.

راجع كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي

والثاني: هو الوجود بالقوة، ويسمى بالإمكان الاستعدادي وهو كون الشيء من شأنه أن يكون وليس بكائن فلا ينتقل من حال الوجود بالقوة إلى حال الوجود بالفعل إلا عند استيفائه شروط الوجود الأساسية. كما في علم ما بعد الطبيعة.

المصدر السابق.

والممكن الخاصي هو الذي يمكن أن لا يكون، صار الواجب عندهم ممكناً أن لا يكون. وإن قالوا: «إن الواجب ليس بممكن»، ويخيل لهم أن غير الممكن ممتنع، صار الواجب ممتنعاً. ولو أنهم راعوا حدود النظر فأخذوا الممكن في القسمين على وجه واحد، لم تلزمهم هذه الحيرة. فإنهم إذا أخذوا الممكن بمعنى أنه لا ضرورة في وجوده ولا عدمه، فنظروا هل الواجب ممكن، وجدو الواجب خارجاً عن الممكن، ووجدوه ليس بممكن. وحينئذ لم يلزم أن ما ليس بممكن هو الممتنع، لأن الممكن لم يكن ما ليس بممتنع، فيكون سلبه الممتنع، بل ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه، فيكون سلبه سلب ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه، فيكون ما ليس بممكن هو ما ليس بلا ضرورة في وجوده، ولا في عدمه، فصدق ليس بممكن على الواجب، إذ ليس هو بلا ضرورة لا في وجوده ولا في عدمه، لأن له ضرورة في الوجود. وأيضاً إن أخذوا الغير الممكن بمعنى الممتنع، فلم لم يأخذوا الممكن بمعنى غير الممتنع، فيصح على الواجب، ولا يلزمهم أن يقال: فيمكن أن لا يكون. وذلك لأنه لما عنى بالممكن غير الممتنع، فليس يجب أن يكون ما يمكن أن يكون ممكناً أن لا يكون. فليس يلزم فيما هو غير ممتنع أن يكون غير ممتنع أن لا يكون. فيجتمع من هذا أن الواجب يقع في الممكن العامي، ولا يقع في الخاصي. وأن غير الممكن الخاصي ليس بمعنى الممتنع، بل بمعنى الضروري إما في الوجود وإما في العدم، وأن الممكن ما ليس بضروري الحكم، ومتى فرض حكمه من إيجاب أو سلب موجوداً، لم يعرض منه محال، وليس من شرط الممكن أن يكون معدوماً في الحال أو موجوداً فيه، حتى يقال: إن رسم الممكن أنه ما ليس بموجود في الحال. وإذا فرض في الإستقبال موجوداً لم يعرض منه محال. وذلك لأنه إن كان السبب المانع عن كونه موجوداً صيرورته واجباً في وجوده، فيجب أن يراعى هذا السبب في جانب اللاوجود أيضاً فإنه إن فرض معدوماً في الحال، كان في الحال واجباً في لا وجوده. كذلك فيكون ممتنعاً لأن واجب العدم هو الممتنع. فإن كان الإمتناع الحالي لا يضر الممكن، فالواجب الحالي لا يضر الممكن، وان ممكن الكون إن كان يجب أن لا يكون موجود الكون فممكن أن لا يكون يجب أن لا يكون موجود اللاكون. لكن

ممكن الكون[1] هو بعينه ممكن اللاكون. فممكن الكون يجب أن لا يكون على أصلهم موجود اللاكون.

فصل في الواجب والممتنع وبالجملة الضروري[2]

الواجب والممتنع بينهما غاية الخلاف مع إتفاقهما في معنى الضرورة، فذاك ضروري في الوجود، وذا ضروري في العدم. وإذا تكلمنا على الضروري، أمكن أن ننقل البيان بعينه إلى كل واحد منهما. فنقول: إن الحمل الضروري على ستة أوجه تشترك كلها في الدوام[3]، فأول ذلك أن يكون الحمل دائماً لم يزل ولا يزال، كقولنا: الله تعالى حي.

والثاني أن يكون ما دام ذات الموضوع موجوداً لم تفسد، كقولنا: كل إنسان بالضرورة حيوان. أي كل واحد من الناس دائماً حيوان ما دام ذاته موجوداً ليس دائماً بلا شرط حتى يكون حيواناً لم يزل ولا يزال قبل كونه وبعد فساده. والأول، وهذا الثاني هما المستعملان والمرادان إذا قيل إيجاب أو سلب ضروري، ويعمهما من جهة ما معنى واحد، وهو الضرورة ما دامت

---

(١) الكون عند أهل النظر مرادف للوجود المطلق العام ويطلق على وجود العالم من حيث هو عالم، لا من حيث أنه حق، أو على العالم من جهة ما هو ذو نظام محكم.
والكون بالمعنى العام هو الوجود بعد العدم، وهو تغير دفعي لأنه وسط بين العدم والوجود كحدوث النور بعد الظلام دفعه، وقد قيد الحدوث بالدفعي لأنه إذا كان على التدرج كان حركة لا كوناً.

راجع تعريفات الجرجاني

(٢) الواجب بوجه عام: هو الالزام الأخلاقي الذي يؤدي تركه إلى مفسدة ويطلق على الأمر المطلق في فلسفة (كانت) وهو الأمر الجازم الذي يتقيد به المرء لذاته دون النظر إلى ما ينطوي عليه من لذة أو منفعة.
والواجب عند الفقهاء: ما يلزم به الشرع ويثاب المرء على فعله ويعاقب على تركه، وقيل الواجب في عرف الفقهاء: عبارة عما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة العدم، كخبر الواحد، وهو ما يثاب بفعله، ويستحق بتركه عقوبة.

راجع تعريفات الجرجاني

(٣)قوله في الدوام أي المرادف للضرورة فقد سبق له تعريفها به ولا يتوهم أن الدوام في الكلي أعم من الضرورة على ما توهمه المتأخرون من المتكلمين فإن ذلك غلط عند الشيخ وأمثاله (ا ـ ع).

ذات الموضوع موجودة، إما دائماً إن كانت الذات توجد دائماً، وإما مدة ما إن كانت الذات قد تفسد.

وأما الثالث فأن يكون ذلك[1] ما دام ذات الموضوع موصوفة بالصفة التي جعلت موضوعة معها، لا ما دامت موجودة، مثل قولك: كل أبيض فهو ذو لون مفرق للبصر بالضرورة. أي لا دائماً لم يزل ولا يزال. ولا أيضاً ما دام ذات ذلك الشيء الأبيض موجوداً، حتى أن تلك الذات إذا بقيت ولم تفسد، لكن البياض زال عنها، فقد توصف بأنها ذات لون مفرق للبصر بالضرورة. بل إن هذه الضرورة تدوم لا ما دامت موجودة، ولكن موصوفة بالبياض.

وأما الرابع: فأن يكون ذلك ما دام الحمل[2] موجوداً وليس له ضرورة[3] بلا هذا الشرط، كقولنا: إن زيداً بالضرورة ماش ما دام ماشياً، إذ ليس يمكن أن لا يكون ماشياً وهو يمشي.

وأما الخامس: فأن يكون الضرورة وقتاً معيناً لا بد منه، كقولنا: إن القمر ينكسف بالضرورة، ولكن ليس دائماً، بل وقتاً بعينه معيناً.

والسادس[4]: أن يكون بالضرورة وقتاً ما، ولكن غير معين، كقولك: كل إنسان فإنه بالضرورة يتنفس. أي: وقتاً ما وليس دائماً ولا وقتاً بعينه. وهذه الأقسام الأربعة إذا لم يشترط فيها شرط ما فإن الحمل فيها يسمى

---

(١) سقط من (ب) لفظ (ذلك).

(٢) قوله: ما دام الحمل أي ما دام المحمول (ا ـ ع).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (البتة).

(٤) إنما كانت المواد الضرورية على هذه الأقسام الستة التي عددها لأن الضروري هو الدائم، ودوامه إما على الإطلاق وإما مخصص بشريطه، والدائم على الإطلاق، إما في الوجود كقولنا: الله حي، وكل متحرك جسم، وإما في الحمل كقولنا: الإنسان حيوان أو الإنسان مغتذ، والمخصص بشريطة فإما بشريطة في الموضوع، وإما بشريطة في المحمول أو شريطة في كليهما وشرط الموضوع كونه موصوفاً بما وصف به كقولنا كل أبيض فهو ذو لون مفرق للبصر، وأما المحمول فشرطه إما في وقت معين ككسوف القمر، أو غير معين كتنفس الحيوان، وأما الشرط في كليهما فهو اقتران المحمول بالموضوع في الوجود وهو الممكن الحاضر بالفعل كمشي الماشي ما دام ماشياً.

مطلقاً. وإن إشترطت فيها جهة الضرورة كان الأولى أن تكون الجهة جزءاً من المحمول، لا جهة داخلة على المحمول، وذلك لأن المحمول في ذلك لا يكون وحده محمولاً، بل مع زوائد، وتلك الزوائد مع المحمول لا تعقل كشيء واحد ما لم تكن فيها الجهة على أنها كالبعض منها. وأما في المقدمة[1] الضرورية فإن المحمول مستقل بنفسه في أن يقصد حمله والجهة لا تفعل فيه شيئاً، بل في الربط، فيكون المحمول هو بذاته كمعنى واحد والجهة داخلة عليه.

فصل في متلازمات ذوات الجهة

المتلازمات التي يقوم بعضها مقام بعض من هذه طبقات، فطبقة هي هكذا واجب أن يوجد ممتنع أن لا يوجد ليس بممكن بالمعنى العام أن لا يوجد. ونقايض هذه متعاكسة أيضاً، مثل قولنا: ليس بواجب أن يوجد ليس بممتنع أن لا يوجد ممكن أن لا يوجد العامي لا الخاصي. وطبقة أخرى، وهي هكذا واجب أن لا يوجد ممتنع أن يوجد ليس بممكن أن يوجد بالمعنى العامي لا الخاصي. وكذلك نقايضها. مثل: ليس بواجب أن لا يوجد ليس بممتنع أن يوجد ممكن أن يوجد بالمعنى العامي. وطبقة من الممكن الخاصي الحقيقي، ولا ينعكس فيها إلا شيئان فقط، ممكن أن يكون، وممكن أن لا يكون، ونقيضاهما متعاكسان، ولا يلزمهما من سائر الجهات شيء لزوماً[2] معاكساً. وأما الممكن[3] أن يكون بالمعنى العامي، فلا يلزمه ممكن أن لا يكون على ما أوضحناه قبل. وأما اللوازم التي لا تنعكس فإن واجباً أن يوجد يلزمه ليس بممتنع أن يوجد، وما في طبقته مثل ليس بواجب أن لا يوجد،

(١) المقدمات: مبادئ الاستدلال، وتطلق على ما يتوقف عليه البحث، أو على ما يجعل جزء قياس من القضايا. وجملة القول: أن المقدمة مبدأ الاستدلال أو البرهان وتكون قطعية أو ظنية.

(٢) معنى المعاكس هو بقاء المحمول والموضوع والصدق وتغير الجهة أو الكيفية.

(٣) سبق الحديث عنه في كلمة وافية.

وممكن أن يوجد العامي، وليس بممكن أن يوجد الخاصي لأنه واجب لا ممكن، وليس بممكن ان لا يوجد الخاصي لأنه ممتنع أن لا يوجد لا ممكن حقيقي أن لا يوجد. وكذلك الممتنع أن يوجد يلزمه سلب الواجب أن يوجد وما في طبقته، وسلب الممكنين الحقيقيين، أعني المعدول والمحصل. والممكن أن يكون الحقيقي يلزمه ممكن أن يكون العامي وما في طبقته، وممكن أن لا يكون العامي وما في طبقته، ويتوصل من هذا إلى باقي ما بقي.

فصل في المقدمة والحد[1]

المقدمة: قول يوجب شيئاً لشيء، أو يسلب شيئاً عن شيء، وجعل جزء قياس. والحد: هو ما تنحل إليه المقدمة من جهة ما هي مقدمة[2]. وإذا انحل الرباط فلا محالة أنه لا يبقى إلا موضوع ومحمول.

فصل في المقول على الكل

وأما المقدمة التي فيها مقول على الكل: فهي التي ليس شيء مما يقال عليه الموضوع إلا ويقال عليه المحمول والسلب بحسبه. وكل مقدمة إما مطلقة وإما ضرورية وإما ممكنة[3].

---

(١) المقدمة: عرض أولي، أو مدخل أو تصدير، أو تمهيد للبحث المفصل في أحد العلوم، أو إحدى النظريات، وتطلق على ما يتوقف عليه الشروع في العلم، كرسمه، وتحديد موضوعه، وبيان غرضه وفائدته ومرتبته وشرفه، ووجه تسميته باسمه.. الخ.

(٢) قوله: والحد ما تنحل إليه المقدمة من جهة ما هي مقدمة ليفرق بين حل القول الموقع للتصديق، وبين حل القول الموقع للتصور فإن ذاك ينحل إلى ما تدل عليه الأسماء بالمطابقة كقولنا الإنسان حيوان إذ كان لا ينحل من جهة ما هو كذلك إلا إلى موضوع هو الإنسان ومحمول هو الحيوان.

(٣) قوله: وكل مقدمة الخ: قد يعتبر في الحمل وجود المحمول للموضوع ولا وجوده فيوجد على أقسام وذلك أنه إما أن يكون دائماً موجوداً له أو مساوياً عنه أو وقتاً ما لا محالة يوجد له أو يسلب عنه أو يكون ذلك جائزاً فيه أن يوجد وأن لا يوجد البتة فإن أضيف إلى ما اعتبر من وجود المحمول للموضوع شرط دوام سميت القضية ضرورية في الإيجاب وممتنعة في السلب أو شرط وجود لا دوام معه سميت وجودية في السلب والإيجاب أو أطلقت من الشرط إطلاقاً ولم =

فصل في المطلقات

المطلقة فيها رأيان. رأي (ثاوفرسطس)[1]، ثم (ثامسطيوس)[2] وغيره. ورأي الاسكندر[3] وعدة من المحصلين. أما الأول فهو أنها هي التي لم تذكر فيها جهة ضرورة للحكم، أو إمكان للحكم، بل أطلق إطلاقاً، فيجوز أن يكون الحكم موجوداً بالضرورة، ويجوز أن يكون الحكم موجوداً لا بالضرورة. أي لا دائماً، وليس يبعد أن يكون هذا رأي الفيلسوف في المطلقة، على أن الفيلسوف يجوز أن تكون كليتان موجبة وسالبة مطلقتين صادقتين، كقولك: كل فرس نائم، ولا شيء مما هو فرس بنائم، وأن ينقل

= يعتبر سوى وجود المحمول للموضوع من غير شرط دوام أو لا دوام سميت مطلقة فالمطلقة تعم الضروري والوجودي عموم الجنس وفصلا الدوام واللادوام بنوعاها إلى الوجودية والضرورية وبهذه القسمة صنفت القضايا إلى هذه الأصناف الثلاثة على غير الوجه الذي تصنفت إلى الإمكان الخاصي والضرورة لأن الإمكان الخاصي يزيد على الوجودي بقسم منه (أي الممكن الخاص) وهو المسمى بالمحتمل الذي وجوده بالقوة، وقد لا يخرج إلى الفعل والوجودي إنما يقال لمسألة وجود الفعل، فإن لم يعتبر ذلك (أي المحتمل) ولم يشرط في الحمل إلا الوجود بالفعل فاجعل بدل الممكن الخاص الوجودي والضروري بحاله والمطلق يعمهما ولكن يكون قد أخلت لا محالة بمعنى من حقه أن يذكر وهو المحتمل الذي من حقه أن يكون قسماً من الممكن، فهذا القدر كاف لك في تفهم ما تسمعه في هذا الباب.

(١) كان ابن أخي ارسطو طاليس وأحد تلاميذه الآخذين الحكمة عنه، وأحد الأصفياء الأوصياء الذين وصى إليهم ارسطو طاليس وهو الذي تصدر بعده للاقراء بدار التعليم، وكان فهماً عالماً حاذقاً مقصوداً لهذا الشأن وقرئت عليه كتب عمه وصنف التصانيف الجليلة واستفيدت منه ونقلت عنه.

(٢) كان فيلسوفاً في تفاسير كتب ارسطو طاليس وكان كاتباً لليوليانس المرتد إلى مذهب الفلاسفة عن النصرانية وزمانه بعد زمان جالينوس، وله من الكتب بعد التفاسير كتاب ليوليانس في التدبير كتاب الرسالة إلى ليوليان الملك.

(٣) هو الإسكندر الافروديسي كان في زمن ملوك الطوائف بعد الإسكندر بن فيلبس، ورأى جالينوس الطبيب وعاصره وكان يلقب جالينوس رأس البغل لأنه اجتمع به وناظره وجرت بينهما محاورات ومشاغبات ومخاصمات فسمي جالينوس إذ ذاك رأس البغل لقوة رأسه حالة المناظرة والمنافرة وكان هذا الإسكندر فيلسوف وقته شرح من كتب ارسطو طاليس الكثير وكانت شروحه يرغب فيها في الأيام الرومية وفي الملة الإسلامية، قال يحيى بن عدي الفيلسوف إن شرح الإسكندر للسماع الطبيعي كله ولكتاب البرهان رأيتهما في تركة إبراهيم ابن عبدالله الناقد النصراني.

الحكم الكلي الموجب المطلق إلى الحكم الكلي السالب المطلق. وأصحاب هذا الرأي يرون أن ذلك جائز وليس بواجب، لأن الفيلسوف قد يورد أيضاً في المطلقات أمثلة لا يجوز فيها ذلك، بل هي ضرورية دائماً. وأما أصحاب الرأي الثاني، ومنهم الإسكندر وعدة من المحصلين من المتأخرين ممن هو أشدهم تحصيلاً، فيرون أن هذا النقل واجب في المطلق. وأن المطلق هو الذي لا ضرورة في حكمه إلا على إحدى الجهات الأربعة المذكورة بعد الجهتين الأوليين. فكأن المطلق عند هؤلاء ما يكون الحكم فيه موجوداً، وليس يجب دائماً ما دام ذات المحكوم عليها موجودة، بل وقتاً ما. وذلك الوقت اما ما دام الموضوع موصوفاً بما وصف به، كقولك: كل أبيض فهو ذو لون مفرق للبصر. أو ما دام المحمول محكوماً به، أو في وقت معين ضروري، كالكسوف للقمر، والكون في الرمم لكل إنسان، أو في وقت ضروري، ولكن غير معين كالتنفس للحيوان. وليس يجب أن يكون هذا الوقت وقتاً واحداً يشترك فيه الجميع معاً، بل وقتاً ما لكل واحد يخصه. وليس يبعد أن يكون هذا الرأي رأي الفيلسوف. ونحن لا نشتغل بتفضيل أحد الرأيين الرأي الثامسطيوسي والرأي الإسكندري على الآخر، بل نعتبر أحكام المطلق بالوجهين جميعاً، ويظهر لك ذلك إذا فصلنا المحصورات المطلقة. فقولنا: كل (ب أ) بالإطلاق معناه أن كل واحد مما يوصف عند العقل أو الوجود بأنه (ب) سواء كان يوصف بأنه (ب) دائماً، أو يوصف بأنه (ب) وقتاً ما بعد أن لا يكون (ب)، فذلك الشيء يوصف بأنه (أ) لا ندري متى هو، أعند ما يوصف بأنه (ب)، أو في وقت آخر، ودائماً أو لا دائماً هذا على رأي تاو فرسطس. وأما الرأي الثاني فلا يخالف الرأي الأول من جهة الموضوع. فلا شك أن قولنا: كل متحرك معناه كل ما يوصف بأنه متحرك، ويوضع له كان دائماً، أو وقتاً ما. فإن معنى المتحرك في الشيئين واحد، ويختلف بمدة الثبات. والمدة أمر عارض للمعنى، غير مقوم للمعنى. لكنهم يخالفون في جانب المحمول، لأن الأولين أخذوا الحكم بالمحمول أعم ما يمكن أن يفهم منه من غير شرط دوام أو لا دوام البتة. وهؤلاء خصصوه بشرط اللادوام، فيكون معنى قولنا كل (ب أ) عندهم أن كل ما وصف بـ (ب) كيف وصف به

بالضرورة أو بغير الضرورة، فذلك الشيء موصوف بأنه (أ) لا بالضرورة، بل وقتاً ما على ما قيل. وكذلك قولنا: لا شيء من (ب أ) على الإطلاق معناه أنه لا شيء مما يوصف بأنه (ب)، كيف وصف به إلا ويسلب عنه (أ)، إما لا ندري كيف ومتى، وإما سلباً في وقت ما. والجزئيتان تعرفهما من الكليتين.

فصل في الضروريات(1)

قولنا كل (ب أ) بالضرورة معناه أن كل واحد مما يوصف عند العقل بأنه (ب) دائماً أو غير دائم، فذلك الشيء دائماً ما دام عين ذاته موجودة يوصف بأنه (أ)، كقولك: كل متحرك جسم بالضرورة. وقولنا: بالضرورة لا شيء من (ب أ) معناه أنه ليس مما يوصف بأنه (ب) كيفما وصف به بضرورة، أو وجود غير ضروري إلا ويسلب عنه دائماً (أ) في كل وقت ذاته فيه موجودة. وأنت تعرف الجزئيتين من الكليتين إلا في شيء واحد، وهو أن الجزئي لا يجعله دوام السلب والإيجاب ضرورياً، بل دواماً لا تستحقه طبيعته، فإنه يمكن أن يكون بعض الناس مسلوباً عنه الكتابة، أو موجبة له ما دامت ذاته موجودة، ولكنه باتفاق ليس باستحقاق، ولا كذلك في الكليات، فإنها ما لم تستحق دوام السلب أو الإيجاب، لم تكن القضية موثوقاً بصدقها، بل لا تكون صادقة البتة، فإن الصدق هو بالمطابقة. وهذه المطابقة لا تتحقق إلا فيما يجب الدوام له، بل نحن لا نحكم في قضية محمولها ممكن وزمانها مستقبل بأنها صادقة أو كاذبة ما لم تطابق الوجود ولم تخالفه.

---

(1) الضرورة في اللغة: الحاجة والمشقة، والشدة التي لا تدفع وعند الفلاسفة، اسم يتميز به الشيء من وجوب أو امتناع والضرورة الإيجابية هي الوجود والضرورة السلبية هي العدم، والضرورة إحدى مقولات (كانت) وهي مقابلة للجواز وتكون إما مطلقة وإما شرطية فإذا كانت مطلقة كانت غير مقيدة بشرط كالضرورة الميتافيزيقية أو الضرورة الرياضية المحضة. وهي تتضمن بذاتها امتناع تصور النقيض أو امتناع وجوده ويمكن تحديدها قبلياً بمجرد التحليل أو الاستنتاج العقلي. وإذا كانت شرطية لم تدل على امتناع تصور النقيض أو امتناع وجوده، بل دلت على اتصاف الشيء بها في ظروف وشروط معينة.

فصل في الممكنات[1]

أما الممكن: فهو الذي حكمه من سلب أو إيجاب غير ضروري وإذا فرض موجوداً لم يعرض منه محال، فمعنى قولنا كل (ب أ) بالإمكان أن كل واحد مما يوصف بأنه (ب) كيف كان، فإن إيجاب (أ) عليه غير ضروري، وإذا فرض هذا الإيجاب حاصلاً لم يعرض منه محال[2]. وعلى هذا القياس فاعرف السالبة الكلية والجزئيتين، وفرق بين قولنا «بالضرورة ليس»، وبين قولنا: «ليس بالضرورة»، فالأول سالبة ضرورية. والثاني سالبة الضرورة، لكنه قد يظن[3] أن قولنا: ليس بالضرورة يلزمه يمكن أن لا. ولا يميزون في ذلك بين العامي والخاصي. وإنما يلزمه يمكن أن لا بالمعنى المتعارف عند العامة دون المصطلح عليه عند الخاصة. وكذلك فرق قولنا: «بالإمكان ليس» وقولنا: «ليس بالإمكان». فالأول سالبة ممكنة، والثاني سالبة الإمكان. لكنه يظن أن سالبة الإمكان، كقولنا: «ليس بممكن» يلزمه بالضرورة لا، وذلك إنما يلزمه إذا كان الممكن بالمعنى العامي دون الخاصي[4]. وأما الممكن الخاصي فإذا سلب، وجب أن يلزمه ضرورة، ولكن لا لوجود دون عدم، ولا لعدم دون وجود، فإن ما ليس بممكن حقيقي، فهو إما ضروري الوجود، وإما ضروري اللاوجود، وليس يتعين أحدهما بعينه. وجهل جماعة من المنطقيين بهذه الأحوال وإختلافها أوقعهم في خطأ كبير استمروا[5] عليه في أحكام ذوات الجهة.

(١) سبق الحديث عنه في كلمة وافية
(٢) سقط من (ب) لفظ (محال)
(٣) في (ب) يفهم بدلاً من (يظن)
(٤) في (ب) العام والخاص بدلاً من (العامي) و(الخاصي)
(٥) في (ب) ساروا بدلاً من (استمروا)

فصل في القضيتين المتقابلتين

والقضيتان المتقابلتان: هما اللتان تختلفان بالسلب والإيجاب، وموضوعهما ومحمولهما واحد في المعنى، والإضافة، والقوة، والفعل، والجزء، والكل، والمكان[1]، والزمان، والشرط. حتى إن كان هناك أب فكان لزيد، ولم يكن ههنا لعمرو. أو كان هناك أب بالقوة، ولم يكن ههنا بالفعل. أو كان هناك أسود البعض، ولم يكن ههنا أسود الكل أو أسود من بعض آخر. أو كان هناك شيء في زمان ماض، ولم يكن ههنا في زمان حاضر أو مستقبل، أو غير ذلك الزمان بعينه، أو كان هناك مثلاً أنه متحرك على الأرض، ولم يكن ههنا أنه متحرك على الفلك لم يحصل التقابل.

فصل في التناقض[2]

والقضيتان المتقابلتان بالتناقض: هما اللتان يتقابلان بالإيجاب والسلب تقابلاً يجب عنه لذاته أن يكون إحداهما صادقة، والأخرى كاذبة. وإنما يكون

---

(١) المكان الموضع: وجمعه أمكنة، وهو المحل المحدد الذي يشغله الجسم. وعند المتكلمين: الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده.
والمكان عند الحكماء الاشراقيين هو البعد المجرد الموجود وهو ألطف من الجسمانيات، وأكثف من المجردات، ينفذ فيه الجسم وينطبق عليه البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره فعلى هذا يكون المكان بعداً منقسماً في جميع الجهات، مساوياً للبعد الذي في الجسم، بحيث ينطبق أحدهما على الأخر، سارياً فيه بكليته.

راجع كشاف اصطلاحات الفنون
للتهانوي

(٢) التناقض: نقض الشيء أفسده بعد إحكام، ونقض اليمين أو العهد نكثه، ونقض ما أبرمه فلان أبطله، وناقض قوله مناقضة تكلم بما يخالف معناه، وناقض غيره، خالفه وعارضه، وتناقض القولان تخالفا وتعارضا، والكلام المتناقض هو الذي يكون بعضه مقتضياً إبطال بعض. والتناقض في اصطلاح الفلاسفة هو اختلاف تصورين أو قضيتين بالإيجاب والسلب، والتناقض أيضاً هو الجمع في تصور واحد أو في قضية واحدة بين عنصرين متنافرين، ومبدأ التناقض هو القول أن الشيء نفسه لا يمكن أن يكون حقاً وباطلاً معاً وهذا القول إنما هو نتيجة لمبدأ الهوية أي لقولنا: ما هو هو. وعلى هذا فالتناقض مناف للمعقولية، لأن من شرط العقل أن يكون متفقاً مع نفسه فإذا كان العقل يقع في التناقض أحياناً فمرد ذلك إلى اشتغاله بأمور تمنعه من تذكر ما قاله سابقاً.

كذلك إذا تمت فيهما شرائط التقابل التي في المخصوصات وفي المحصورات زيادة أن يكون إحداهما كلية والأخرى جزئية. فإن كانتا كليتين، وتسميان متضادتين كذبتا جميعاً في حمل الممكن، كقولنا: «كل إنسان كاتب». و«ليس ولا واحد من الناس بكاتب». وإن كانتا جزئيتين وتسميان الداخلتين تحت التضاد، صدقتا جميعاً في ذلك الحمل بعينه، كقولنا: «بعض الناس كاتب» و«ليس بعض الناس بكاتب». والمخصوصات ليس في تناقضها شرط غير تقابلها. وفي حمل الممكن المستقبل لا يتعين الصدق والكذب في أحد طرفي التقابل وإن كان لا يخرج منهما، كقولك: «زيد يمشي»، «زيد ليس يمشي». فلو كان أحد هذين في الوقت صدقاً والآخر كذباً من حيث نفس القولين كان أحد الأمرين يكون لا محالة، والآخر لا يكون، فيكون الأمر واجباً لا ممكناً، وارتفع الاختيار والاستعداد، وبطلت طبيعة الممكن جملة.

فصل في عكس[1] المطلقات

العكس هو تصيير الموضوع محمولاً، والمحمول موضوعاً، مع بقاء السلب والإيجاب بحالة، والصدق والكذب بحالة. والمشهور أن السالبة الكلية المطلقة تنعكس مثل نفسها، فانا إذا قلنا: لا شيء من (ب أ) صدق[2] لا شيء من (أ ب). وإلا فليكذب لا شيء من (أ ب)، وليصدق نقيضه، وهو أن بعض (أ ب)، ولنفرض ذلك البعض شيئاً معيناً، وليكن (جـ)، فيكون ذلك الشيء الذي هو (جـ أ) و(ب)، فيكون ذلك الباء (أ)، وكان لا شيء من (ب أ) هذا خلف. والحق في هذا هو أنه لا يصح هذا العكس في كل ما يعد في المطلقات، بل في مطلقه ليس شرط صحة إلحاق الضرورة فيها زماناً مختلفاً في الأشخاص، بل معنى غير الزمان. ومآل ذلك أن يكون الشرط

(١) العكس: هو استدلال مباشر يقوم على استنتاج قضية من قضية أخرى بتصيير الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً، مع بقاء السلب والإيجاب بحالة، والصدق والكذب بحالة. وهو قسمان العكس المستوي أو التام، والثاني: هو العكس الجزئي أو العكس بالعرض.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (عندنا)

الذي يصح معه إلحاق جهة الضرورة[1] شرط ما دام الموضوع موصوفاً بما وضع معه، مثل قولنا: «كل منتقل متغير»، فإنك إن ألحقت به جهة الضرورة، وجب أن تقول بلسانك أو في نفسك[2]، «ما دام موصوفاً بأنه منتقل»، وربما لم يصدق أن تقول: «ما دام موجود الذات». ففي مثل هذه المطلقات يلزم هذا العكس. وفي مثلها إذا صدق لا شيء كذب بعض. وإذا صدق بعض كذب لا شيء، من غير إشتراط زمان بعينه، بل مطلقاً. وأمثال هـذه هي المستعملات في العلوم، وإن كـان أخص من الواجب عن نفس اللفظ. فإن لم تكن هكذا، فليس يجب أن تنعكس الكلية السالبة المطلقة مثل الأمثلة التي يوردها المعلم الأول مما السلب فيه في زمان ما، كقولنا: لا شيء من الحيوان بمتحرك بالإرادة. أي في وقت سكونه. وكقولنـا: لا شيء من الحيوان بنائم. فإنه يأخذ هذه وأمثالها سوالب مطلقة، فهذه لا تنعكس البتة. أما الموجبة الكلية، فلا شك أنها لا تنعكس كلية موجبة، فليس إذا صدق قولنا: «إن كل إنسان متحرك» يصدق أن كل متحرك إنسان. ولكن تنعكس جزئية موجبة. أما البيان المشهور المستمر على الشرط المذكور له فهو أنه إذا كـان كل (ب أ) فبعض (أ ب)، وإلا فـلا شيء من (أ ب) فـلا شيء من (ب أ)، وكان كل (ب أ) هذا خلف[3]. وأما البيان الحقيقي الذي يجري في كل مادة فبالافتراض، وهو أنه إذا كان كل (ب أ) فنفرض شيئاً بعينـه هو (ب) وهو (أ) وليكن ذلك الشيء (جـ فجـ ب وأ) فألف ما هـو (ب) وهو (جـ)، ثم المشهور أن هذا العكس مطلق، ويجب أن يكون مطلقاً على المعنى الأعم الذي لا يمتنع أن يكون ضرورياً مثل قولنا: كل حيوان متحرك حركة بالإرادة وجوداً. وكل أو بعض المتحرك بالإرادة حيوان ضرورة. وأمـا على الرأي الثاني فليس يجب أن يكون عكس المطلق مطلقاً لما أوضحناه. والجزئية

---

(١) في (ب) إلحاق جهة الضرورة معه.

(٢) سقط من (ب) لفظ (في نفسك)

(٣) الخُلْف: كالكفر: اسم وهو في المستقبل كالكذب في الماضي وهو أن تعد عدة ولا تنجزها. والخَلَف، كالسلف: يجمع على أخلاف والخَلْف، كالعدل: عـلى خلوف وقيل بـالضم من المخالفة، والخلف بالفتح: بمعنى الالتباس.

الموجبة المطلقة تنعكس مثل نفسها، وبيانها المشهور والحقيقي على مثال بيان الموجبة الكلية. ومثال ذلك: بعض الناس كاتب، وبعض الكاتب إنسان. والسالبة الجزئية المطلقة لا تنعكس. فليس إذا صح قولنا: ليس كل إنسان كاتباً، وصدق يجب أن يصدق: ليس بعض الكاتب بإنسان.

فصل في عكس الضروريات

والسالبة الكلية الضرورية تنعكس مثل نفسها سالبة كلية. فإنه إذا كان بالضرورة لا شيء من (ب أ) فبالضرورة لا شيء من (أ ب)، وإلا فيمكن أن يكون ألف ما (ب)، وليكن ذلك (جـ) حتى يكون في وقت ما صار (أ) صار (ب)، فيكون هو (ب وأ) فيكون ذلك الباء (أ). هذا محال، والكلية الموجبة الضرورية تنعكس جزئية موجبة بمثل البيان الذي سلف في المطلقة، لكنه في المشهور يجب أن يكون عكسه ضرورياً، لأنه لو كان مطلقاً، لكان عكسه، وهو داخل في الأصل الأول مطلقاً، فكان بعض (ب أ) مطلقاً. وكان بالضرورة. وأما في الحقيقة فليس يجب أن يكون عكس المطلق مطلقاً لا ضرورة فيه. ولذلك لا يلزم هذا البيان، ولكن الصحيح أن عكس الضروري ربما كان مطلقاً، كقولك: بالضرورة كل كاتب إنسان. ثم تقول: بعض الناس كاتب. وذلك لا بالضرورة التي إياها تريد. بل إن كان ولا بد فبضرورة أخرى تصح على كل ممكن، مثل أن بعض الناس كاتب ما دام كاتباً. ولسنا نقصد[1] من الضرورة مثل هذا. والجزئية الموجبة الضرورية بيانها مثل[2] بيان الكلية. وأما الجزئية السالبة الضرورية فلا تنعكس، لأنك تقول: بالضرورة، ليس كل حيوان إنساناً، ولا تقول: بالضرورة ليس كل إنسان بحيوان.

---

(١) في (ب) نعني بدلاً من (نقصد)
(٢) في (ب) هو بدلاً من (مثل)

فصل في عكس الممكنات[1]

وأما الكلية السالبة الممكنة الحقيقية فإنها لا تنعكس مثل نفسها، فإنك تقول: ممكن أن لا يكون أحد من الناس كاتباً. ولا تقول: ممكن أن لا يكون أحد من الكاتب إنساناً. ولكنه قد يظن في المشهور أنها تنعكس جزئية. والسبب في ذلك أن قولنا: يمكن أن لا يكون شيء من (ب أ) يصدق معه قولنا: يمكن أن يكون كل (ب أ). وهو ينعكس إلى أنه يمكن أن يكون بعض (أ ب) كما نذكره بعد. ثم ظنوا أن هذا العكس يلزمه يمكن أن لا يكون بعض (أ ب). ونحن سنبين أن هذا العكس ممكن بالمعنى العامي، لا الخاصي، فلا يلزمه النقل إلى السلب.

وأما الحق فيمتنع عكس هذه المقدمة. فإنك إذا قلت: يمكن أن لا يكون أحد من الناس كاتباً، فليس لك أن تقول: يمكن أن لا يكون كل أو بعض الكتاب إنساناً. ولا تلتفت إلى ما يتكلفون. وأما الكلية الموجبة الممكنة فالمشهور أنها تنعكس جزئية موجبة ممكنة حقيقية، فإنه إذا كان كل (ب أ) بالإمكان، فبعض (أ ب) بالإمكان الحقيقي. وإلا فبالضرورة لا شيء من (أ ب) فبالضرورة لا شيء من (ب أ) هذا محال. وأما الحق فيوجب أنه ليس إذا كذب بعض (أ ب) بالإمكان الحقيقي، وجب بالضرورة لا شيء من (أ ب)، بل ربما كان بالضرورة كل أو بعض (أ ب) على ما قلنا. وإنما يجب أن يصدق إذا كذب قولنا: بعض (أ ب) بالإمكان العامي. لكن الحق أن عكس الممكن الحقيقي الموجب ممكن عامي يجوز أن يكون ضرورياً، ويجوز أن يكون ممكناً حقيقياً. وأما الجزئية الموجبة الممكنة فإن حال عكسها في المشهور والتحقيق كحال الكلية الموجبة الممكنة، والبيان ذلك البيان بعينه. وأما الجزئية السالبة الممكنة، فيظن أنها تنعكس مثل نفسها للسبب المذكور في الكلية السالبة. إلا أن الحق يمنع عكسها بمثل ما بيناه في الكية.

---

(١) راجع الإمكان الضروري، وتعريفات الجرجاني: الإمكان بتحقيقنا.

فصل في القياس[1]

القياس: قول مؤلف من أقوال، إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها إضطراراً. ومعنى لزم أنه يحصل التصديق به، ويستفاد لازماً للتصديق بتلك المقدمات وشكلها، حتى إن كان بيناً بنفسه، وعمل عليه قياس من مقدمات مثله في البيان، لم يكن ذلك قياساً حقيقياً.

فصل في القياس الكامل وغير الكامل

القياس الكامل: هو القياس الذي يكون لزوم ما يلزم عنه بيناً عن وضعه، فلا يحتاج إلى أن نبين أن ذلك لازم عنه. والغير الكامل هو الذي يلزم عنه شيء، ولكن لا يكون بيناً في أول الأمر أن ذلك يلزم عنه، بل إذا أريد أن نبين ذلك نبين بشيء آخر، لكنه غير خارج من جملة ما قيل، بل إما نقيض ما قيل أو عكسه، أو تعيين شيء منه وافتراضه على ما نوضح.

فصل في القياس الاقتراني والاستثنائي

القياس: إما أن يكون ما يلزمه ليس هو ولا نقيضه مقولاً فيه بالفعل بوجه ما، بل بالقوة. ويسمى قياساً إقترانياً، كقولك: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، فكل جسم محدث. وإما أن يكون ما يلزمه هو أو نقيضه مقولاً فيه بالفعل، ويسمى قياساً إستثنائياً، كقولك: إن كانت النفس لها فعل بذاتها، فهي قائمة بذاتها، لكن لها فعل بذاتها، فهي قائمة بذاتها.

(١) القياس: التقدير، يقال: قاس الشيء، إذا قدره، ويستعمل أيضاً في التشبيه أي في تشبيه الشيء بالشيء، يقال: هذا قياس ذاك إذا كان بينهما تشابه.
والقياس اللغوي: رد الشيء إلى نظيره، والقياس الفقهي حمل فرع على أصله لعلة مشتركة بينهما.

فصل في أجزاء القياسات الاقترانية وأشكالها

كل قياس إقتراني قائماً يكون عن مقدمتين تشتركان في حد، وتفترقان في حدين، فتكون الحدود ثلاثة. ومن شأن المشترك فيه أن يزول عن الوسط، ويربط ما بين الحدين الآخرين، فيكون ذلك هو اللازم مثل قولنا: كل جسم مؤلف. وكل مؤلف محدث. فكل جسم محدث. والحدود الثلاثة جسم، ومؤلف، ومحدث. والمؤلف مكرر متوسط. والجسم والمحدث لم يتكررا. واللازم هو مجتمع منهما. فالمتكرر يسمى حداً أوسط. والباقيان يسميان الطرفين والرأسين. والطرف الذي نريد أن يصير محمول اللازم يسمى الطرف الأكبر، والذي نريد أن يصير موضوع اللازم يسمى الطرف الأصغر. والمقدمة التي فيها الطرف الأكبر تسمى الكبرى، والتي فيها الطرف الأصغر تسمى الصغرى. وتأليف صغرى وكبرى يسمى قرينة. وهيئة الاقتران تسمى شكلاً[1]. والقرينة التي يلزم عنها لذاتها قول آخر يسمى قياساً (وسولوجسموس). واللازم ما دام لم يلزم بعد، بل يساق إليه القياس يسمى مطلوباً. فإذا لزم سمي نتيجة. والحد الأوسط إن كان محمولاً في مقدمة، وموضوعاً في الأخرى، سمي ذلك الإقتران شكلاً أولاً. وإن كان محمولاً فيهما يسمى شكلاً ثانياً. وإن كان موضوعاً فيهما يسمى شكلاً ثالثاً. وتشترك الأشكال كلها في أنه لا قياس عن جزئيتين، وتشترك ما خلا الكائنة عن الممكنات في أنه لا قياس عن سالبتين، ولا عن صغرى سالبة كبراها جزئية، والنتيجة تتبع أخس المقدمتين في الكم، أعني الكلية والجزئية. وفي الكيف، أعني الإيجاب والسلب[2]، ثم يخص كل شكل شرائط.

---

(١) الشكل: هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب إحاطة حد واحد بالمقدار كما في الكرة، أو حدود كما في المضلعات من المربع والمسدس. والشكل في العروض: هو حذف الحرف الثاني، والسابع من فاعلاتن ليبقى فعلات ويسمى «أشكل».

(٢) في (ب) وبعدها بدلاً من (ثم)

فصل في ضروب الشكل الأول من المطلقات

الشكل الأول: إنما ينتج فيه ما كان كبراه كلياً وصغـراه موجبـاً[1]. فيكون لا محالة قرائنه أربعة.

الضرب الأول: من كليتين موجبتين ينتج كلية موجبـة. مثالـه: كل (جـ ب) وكل (ب أ) فهو قياس كامل على أن كـل (جـ أ)، وقولـك: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، فكل جسم محدث[2].

والضرب الثاني: من كلية موجبة صغرى، وكلية سالبة كبرى ينتج كلية سالبة. مثاله: كل (جـ ب) ولا شيء من (ب أ) فهو القياس الكامل على أنه لا شيء من (جـ أ). وكقولك: كل جسم مؤلف، ولا شيء مما هـو مؤلف بقديم. ينتج أنه لا شيء من الأجسام بقديم.

والضرب الثالث: من موجبتين. والصغرى جزئية، ينتج جزئية موجبة، كقولك: بعض (جـ ب) وكـل (ب أ). فهذا قيـاس كامـل على أن بعض (جـ أ)، ومثاله قول القائل: بعض الفصول الأبعاد، وكل بعد كّم، فبعض الفصول كّم.

والضرب الرابع: من جزئية موجبة صغرى، وكلية سالبة كبرى ينتج سالبة جزئية، كقولك: بعض (جـ ب) ولا شيء مما هو (ب أ) ينتج ليس كل (جـ أ) مثاله بعض الفصول الكم، ولا شيء مما هو كم بكيف، فلا كل فصل بكيف[3]. وسائر الاقترانات التي لك أن تعرفها بالعدد بعد هذه الأربعة لا تنتج

---

(١) إنما وجب أن لا ينتج في الشكل الأول ما كانت صغراه سالبة لأن الأكبر غير محصـور في الأوسط فيلزم أن يسلب عما عنه الأوسط مثل قولك الجسم على كل حيوان، والحيوان لا على شيء من الحجر فلا يصح أن لا يقال الجسم على شيء من الحجر.

(٢) الحادث: ضد القديم، والقديم في اللغة ما مضى على وجوده زمان طويل، ويطلق في الفلسفة العربية، على الموجود الذي ليس لوجوده ابتداء ويرادفه الأول.

(٣) الكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف، كما أن الكمية اسم لما يجاب به عن السؤال بكم. ومعناها صفة الشيء، وصورته وحاله، وهي إحدى مقـولات ارسطو، وقـد عرفهـا القدماء بقولهم الكيف: هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة، ولا نسبة لذاته

راجع كليات أبي البقاء وتعريفات الجرجاني

شيئاً بعينه، بل إذا صدق جمع طرفيها عملي الإيجاب في مادة وجدت مادة أخرى. إنما يصدق فيها جمع الطرفين على السلب، ويكون الإقتران واحداً بعينه. ثم قد علمت أن الشكل الأول ينتج جميع المطالب المحصورة الأربع، وما لم يكن فيه جزئي فلا ينتج جزئياً.

فصل في الشكل الثاني من المطلقات

وأما الشكل الثاني: فالمشهور فيه أنه مهما كانت الكبرى فيه كلية، وإحدى المقدمتين مخالفة للأخرى في الكيف، كان منتجاً ولو من المطقات. وأما الحق فيوجب أن السالبة المطلقة إذا لم تكن بالشرط المذكور بحيث ينعكس كليها على نفسه في المذهب الحق، لم يلزم في الشكل الثاني من المطلقتين نتيجة، كما لا يلزم من الممكنتين فيه على ما نبين فيهما، والذي يكون بحيث يلزم عنه نتيجة، فقد علم آنفاً أن قياساته غير كاملة. فالضرب الأول من كليتين، والكبرى سالبة مثل قولك كل (جـ ب) ولا شيء من (أ ب)، فنقول: إنه ينتج لا شيء من (جـ أ)، لأنا أخذنا السالبة الكلية المطلقة بحيث تنعكس، فيصير ولا شيء من (ب أ)، وكان كل (جـ ب) فلا شيء من (جـ أ) بحكم الشكل الأول، وقد تبين بالخلف، وهو أنه إن لم يصدق قولنا: لا شيء من (جـ أ)، كان بعض (جـ أ) على ما فرضنا من أن الكلية السالبة تكذب معها الجزئية الموجبة للشرط المتقدم. فإذا كان بعض (جـ أ) ولا شيء من (أ ب) بحكم الكبرى، كان لا كل (جـ ب) وكان كل (جـ ب) بحكم الصغرى هذا محال.

والضرب الثاني: من كليتين، والصغرى منهما سالبة مثل قولك لا شيء من (جـ ب) وكل (أ ب) فلا شيء من (جـ أ) ولنعكس الصغرى ونقول كل (أ ب) ولا شيء من (ب جـ) ينتج لا شيء من (أجـ)، وينعكس إلى لا شيء من (جـ أ). وللبيان بالخلف نقول إنه إن كان بعض (جـ أ) وكل (أ ب)، فبعض (جـ ب) هذا خلف.

والضرب الثالث: من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج

جزئية سالبة. مثاله بعض (جـ ب) ولا شيء من (أ ب)، فليس كل (جـ أ) يتبين بعكس الكبرى، وبالخلف أيضاً لأنه إن كان كل (جـ أ) ولا شيء من (أ ب) فلا شيء من (جـ ب) هذا خلف.

والضرب الرابع: من جزئية سالبة صغرى، وكلية موجبة كبرى تنتج جزئية سالبة مثل قولك: ليس كل (جـ ب) وكل (أ ب) فليس كل (جـ أ)، ولا يتبين بالعكس، لأن الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس. والكبرى تنعكس جزئية. وإذا أضيفت إلى الصغرى كانتا جزئيتين، ولا ينتجان، بل يجب أن نأخذ الإفتراض بدل العكس ههنا بأن نفترض البعض الذي هو (جـ) وليس (ب) (د) فيكون لا شيء من (د ب) وكل (أ ب) فلا شيء من (د أ)، ثم نقول: بعض (جـ د) ولا شيء من (د أ) فليس كل (جـ أ)، ويتبين أيضاً بالخلف أنه إن كان كل (جـ أ) وكل (أ ب) فكل (جـ ب)، وكان ليس كل (جـ ب)، فهذه هي الضروب المنتجة، وما بعدها عقيم للسبب المذكور[1] في مثلها من الشكل الأول.

فصل في الشكل الثالث من المطلقات

وأما الشكل الثالث من المطلقات فإن شرائطه في الإنتاج أن تكون الصغرى موجبة، ثم لا بد من كلية في كل شكل، فتكون قرائنه ستة:

الأولى: من كليتين موجبتين ينتج جزئية موجبة كقولك: كل (ب جـ) وكل (ب أ)، فبعض (جـ أ) يتبين بعكس الصغرى، ورد القرينة إلى ثالث الأول.

وبالخلف لأنه إن كان لا شيء من (جـ أ) وكل (ب جـ) فلا شيء من (ب أ) هذا خلف. والثانية: من كليتين، والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية وتبين بعكس الصغرى أو بالخلف. والثالثة: من جزئية موجبة صغرى وكلية موجبة

(١) في (ب) الذي ذكرناه في الشكل الأول.

كبرى، ينتج جزئية موجبة كالضرب الأول، وعلى نحو بيانه[١]. والرابعة: من صغرى موجبة كلية، وكبرى موجبة جزئية، ينتج جزئية موجبة مثالها كل (ب جـ)، وبعض (ب أ) ينتج بعض (جـ أ)، ويتبين بأن تعكس الكبرى وتجعلها صغرى، وتقرن بها الكبرى، فينتج بعض (أ جـ)، ثم تنعكس، فبعض (جـ أ)، فهذا[٢] بالعكس الثاني يصح إن كانت النتيجة مطلقة على الرأي الأول[٣].

وأما إن كانت مطلقة على الرأي الثاني فلا يتبين بهذا العكس، فإنه لا يجب أن يكون عكس المطلقة بالرأي الثاني مطلقة به، بل مطلقة بالرأي الأول. بل بالإفتراض على ما سنبينه في مواضع أخر. وقد تبين أن هذا الضرب منتج بطريق الخلف أيضاً. الخامسة: من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى، تنتج جزئية سالبة، ولا يمكن أن تتبين بالعكس بمثل ما قلناه في رابع الثاني، ولكن بالإفتراض، فليكن البعض الذي هو (ب) وليس (أ د) فيكون كل (ب جـ) وبعض (ب د) فبعض (جـ د) ولا شيء من (د أ) فليس كل (جـ أ) وقد تبين أيضاً بالخلف لأنه إن لم يكن كذلك، بل كان كل (جـ أ) وكل (ب جـ) فكل (ب أ) وكان ليس كل (ب أ) هذا خلف. والسادسة: من صغرى جزئية موجبة، وكبرى كلية سالبة يتبين بعكس الصغرى. وبالخلف أن النتيجة جزئية سالبة، فهذه الضروب هي المنتجة، وما بعدها عقيمة. وقد تبين لك أن هذا الشكل لا ينتج مطلوباً كلياً، وإنما ينتج الجزئي وإن لم تكن فيه مقدمة جزئية.

---

(١) في (ب) ذلك بدلاً من بيانه
(٢) في (ب) وذلك بدلاً من (فهذا)
(٣) في (ب) الراجح بدلاً من الأول

فصل في التأليف من الضروريات

أما الشكل الأول من الضروريتين فلا يخالف المطلقتين في الإنتاج وفي الكمال إلا بجهة الضرورة في المقدمات والنتيجة. وأما الشكلان الآخران منهما فلا يخالفان أيضاً نظيرهما من المطلقات في الإنتاج. وفي تصحيح الإنتاج[1] بالرد إلى الأول إلا في شيئين أحدهما الجهة.

والثاني أن رابع الثاني، وخامس الثالث، كانا إنما يتبينان في المطلقتين بالإفتراض والخلف. وههنا قد يتعذر ذلك، فانا إن رفعنا[2] الضروري السالب، وجب أن نضع الموجب الذي يقابله ممكناً عامياً[3]، ولا حقيقياً. فإذا قرناه بالمقدمة الأخرى ليتبين الخلف، كان الإقتران من ممكن عامي ومن ضروري، ونحن لم نعرف بعد أن هذا الإقتران ماذا ينتج، ولا إن وضعنا الممكن كالموجود نفع ذلك أيضاً، فإنا لم نعرف بعد هذا الإختلاط الذي من وجودي ومن ضروري، فكيف نعرف ما يعرض من ذلك. فأما إذا إستعملنا الإفتراض، فإن أحد قياسي الإفتراض قد يكون من ضروريتين. وأما القياس الثاني فيكون من وجودية[4] وضرورية، وذلك مجهول، وأنت تعلم أن كل إفتراض فإنما يتم بقياسين: قياس من الشكل بعينه. وقياس من الشكل الأول. ولكن إذا تركنا هذا المأخذ[5] فرجعنا إلى الأمور أنفسها[6] يحق لنا أن نعلم أن الإختلاط من وجودي صغرى، وضروري كبرى في الشكل الأول، وإن لم ينبه عليه بعد معنا هو قياس كامل لا يحتاج أن ندل على أنه منتج، لأن الشكل الأول بيِّن الإنتاج فليس قياساً غير كامل حتى نحتاج أن ندل على

---

(١) في (ب) في التصحيح بالرد إلى الأول.

(٢) قوله: فإنا إن رفعنا أي في البيان الخفي، وقوله الضروري السالب أي الذي هو النتيجة. (ا - ع).

(٣) ولا يمكن أن يجعل عوض الإمكان الذي هو نقيض الجهة الضرورية سلب الضرورة فإنه تكون النتيجة من سالبة أيضاً وليس هذا نقيض السالب.

(٤) قوله من وجودية: هي الآتية من حمل الوصف العنواني على الذات المفروضة (ا - ع).

(٥) سقط من (ب) لفظ (المأخذ).

(٦) في (ب) نفسها بدلاً من (أنفسها).

أنه منتج، فحينئذ نجد سبيلاً إلى إستعمال وجهي الخلف والإفتراض في هذا البيان، فلنبين بهما.

فصل في اختلاط المطلق والضروري في الشكل الأول[1].

إن الحق في إختلاط المطلق والضروري في الشكل الأول هو على ما يراه المعلم الأول أن العبرة بالكبرى. فإن كانت مطلقة فالنتيجة مطلقة مثلها. وإن كانت ضرورية، فالنتيجة مثلها. أما في المطلقة، فلا شك فيه[2]. وأما في الضرورية، فلأن قولنا كل (ب أ) بالضرورة. أو بالضرورة لا شيء من (ب أ) معناه أن كل واحد مما يوصف بـ (ب) ويوضع لـ (ب) ويكون (ب) وقتاً ما بالضرورة أولاً بالضرورة دائماً أو لا دائماً. فذلك الشيء موصوف دائماً في كل وقت بأنه (أ) أو غير موصوف، ولا في وقت البتة بأنه (أ)، فيكون (جـ) الموصوفة بـ (ب) كيف وصفت به داخلة[3] في هذا الحكم. وههنا شيء يجب أن يعلم، وهو أنه إذا كانت الكبرى مطلقة، ووقت إطلاقها ما دام ذات الموضوع موصوفاً بما وصف به، فالنتيجة تكون ضرورية، لأن (جـ ب) دائماً، وقد وضع أن (ب) ما دام (ب) فهو (أ) فـ (جـ) دائماً (أ). فههنا قد تكون النتيجة ضرورية، والكبرى مطلقة.

---

(١) ضروب هذا الشكل تصير ثمانية لأنها تتضاعف بكون الكبرى ضرورية تارة، ومطلقة أخرى.

(٢) .أصل الشكل هكذا (ج ب) بالإطلاق وكل (ب ا) بالضرورة أو لا شيء من (ب ا) بالضرورة (ا - ع)

(٣) قوله داخلة في هذا الحكم أي فيجب تعدي الأكبر بجهته إليها (ا - ع)

فصل في اختلاطهما في الشكل الثاني[1]

وأما الشكل الثاني فإن الظاهر والمشهور[2] هو أن العبرة للسالبة التي تصير كبرى الأول بعكس[3] أو إفتراض. وأن النتيجة تابعة لجهتها بناء على أن السالبة المطلقة تنعكس مثل نفسها من كل وجه. وقد قلنا في ذلك ما قلنا. فالحق يوجب فيها ما لا يجب أن نستحي منه. وهو أن النتيجة دائماً ضرورية. فأما إن كانت المطلقة بحيث تصدق ضرورية، فلا خفاء به. وإن كانت بحيث تكذب ضرورية، فلأن (ج) و(أ) لما اختلفا في أن أحدهما موضوع لـ (ب) دائماً بالضرورة، أو غير موضوع له البتة في وقت. والآخر موضوع له لا دائماً، وغير موضوع له دائماً، فبين طبيعتي (جـ) و(أ) خلاف ذاتي. فأحدهما مسلوب عن الآخر بالضرورة، ويجب أن نقتصر على هذا القدر من البيان إعتماداً على فهم المتعلم. وإذا لم يقتنع بهذا القدر[4]، فليرجع إلى الكتب الكبيرة التي إستقصينا فيها هذا الباب وغيره بمقدار الطاقة. ولنا أن نبين من هذا البيان بعينه أن هذا الإختلاط ينتج وإن كان من سالبتين أو موجبتين في هذا الشكل، وتكون النتيجة سالبة ضرورية. وذلك لأن المطلق الذي يكون حقيقياً صرفاً فسلبه وإيجابه بمنزلة واحدة[5]. ثم إذا إختلفت نسبة المحمول إلى الطرفين في الدوام، واللا دوام، وإن إتفقت في الإيجاب والسلب، كان بينهما خلاف ضروري.

---

(١) تصير ضروب هذا الشكل ثمانية أيضاً لأجل تضعيف المقدمات بالجهات في الصغرى والكبرى كما قيل.

(٢) سقط من (أ) لفظ (المشهور).

(٣) قوله بعكس هو في الضروب الثلاثة منه، وقوله أو افتراض هو في الضرب الرابع (ا ـ ع).

(٤) أي إذا كان المتعلم قد استوعب هذا القدر من هذا العلم فعليه أن يعود لأمهات الكتب في هذا الموضوع، ولقد كان لابن سينا الباع الطويل في هذا العلم وغيره من العلوم.

(٥) في (ب) سواء بدلاً من (واحدة).

فصل في اختلاطهما في الشكل الثالث[1]

وأما الشكل الثالث فان المشهور من حاله أن المقدمتين إذا كانتا كليتين موجبتين، فأيتهما كانت ضرورية، فالنتيجة ضرورية، لأن لك أن تعكس المطلقة منهما وتجعلهما صغرى الأول، فتنتج ضرورياً. فإن إحتجت إلى عكس ثان، كان عكس الضروري في المشهور ضرورياً، ولكن قد منع الحق هذا العكس وفرغنا منه.

والحق: أن النتيجة تتبع الكبرى. فإن كانت الكبرى من الكليتين سالبة فلا خلاف[2] في أن الإعتبار بها. وإن كانتا جزئية وكلية، فالمشهور أن العبرة للكلية، لأنها تصير كبرى الأول، إلا أن تكون السالبة جزئية، فالمشهور في هذا الشكل. والثاني أن النتيجة لا تكون ضرورية في حال، والحق يوجب أن العبرة للكبرى، وإن كانت جزئية وتبين بالإفتراض، فلنبين ذلك، والكبرى جزئية سالبة ضرورية، فنقول: إن النتيجة ضرورية[3]. ولنفرض البعض من (الـ ب) الذي ليس (أ د)، فبالضرورة لا شيء من د أ، ولكن كل (ب جـ) وبعض (ب د) فبعض (جـ د) بـالضرورة. ولا شيء من (د أ)، فبالضرورة بعض (جـ) ليس (أ). وهكـذا يتبين إذا جعلت الكـبرى جـزئيـة مـوجبـة ضرورية.

فصل في التأليف من الممكنتين في الشكل الأول

أما القياس من ممكنتين في الشكل الأول فمثل القياس من مطلقتين[4] فيه في كل شيء، إلا إذا كانت الصغرى ممكنة سالبة، فإنه يكون منه قياس،

---

(١) تصير الضروب فيه اثنا عشر كما قيل في الشكلين من حال تضعيف القرائن بالجهات.

(٢) في (ب) فلا شك بدلاً من (فلا خلاف).

(٣) أصل الضرب هكذا كل (ب ج) وليس بعض (ب ا) فليس بعض (ج أ) (ا ـ ع).

(٤) فينتج ممكنة ووجه انتاجه لها أن الأكبر إذا كان ممكناً للأوسط الممكن لـلأصغر كـان ممكناً للأصغر لا محالة وقد أخطأ المتأخرون باشتراط فعلية الصغرى في هذا الشكل والثالث وهذا الغلط مبني على غلط لهم آخر في فهم القضية الحقيقية ولا نطيل بذلك (ا ـ ع).

ولكن غير كامل، وتبين بردها إلى الموجبة، فإن الممكنة السالبة في قوة الموجبة، فتنتج موجبة، ثم تنقل تلك الموجبة إلى السالبة، فالشرط المراعى[١] في الإنتاج ههنا هو في الكم، أعني كلية الكبرى، لا الكيف[٢]، حتى أنه لا بأس فيه بالإنتاج عن سالبتين.

فصل في اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الأول

أما اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الأول فلا شك أن الكبرى إذا كانت ممكنة، فالنتيجة مثلها، لأن (جـ) موضوعة لـ(ب) و(ب) موضوع لـ(أ) و(أ) محمولة عليها بالإمكان، فتكون الألف محمولة على الـ(جـ)، كذلك بالإمكان. وأما إذا كانت مطلقة صرفة، لا ضرورة فيها البتة، فلا خلاف أنها إن كانت موجبة، فالنتيجة ممكنة حقيقية[٣]. وذلك لأنا إن وضعنا أن النتيجة الممكنة الحقيقية كاذبة، كان الصادق إما ضرورة إيجاب، وإما ضرورة سلب، فلنضع أولاً ضرورة السلب، ولنجعل الصغرى الممكنة مطلقة موجودة، وإن كذبنا، ولكن يكون كذبنا غير محال. فنقول بالضرورة ليس بعض (جـ أ) وكل (جـ ب) فبالضرورة ليس بعض (ب أ) وكان كل (جـ أ) بالإمكان[٤] هذا كذب محال[٥]، والقياس منتج، وإحدى المقدمتين كذب غير محال، فلا يلزم منه محال؛ لأن الكذب الغير المحال ممكن في وقت ما أن يوجد، ويوجد لا محالة حينئذ ما يلزمه معه، لأنه إن كان يوجد هو دون ما يلزمه، فليس ذلك لازماً له. وإذا كان يوجد في حال، فليس بكذب محال، فالكذب الغير المحال لا يلزم منه محال، فبقي أن يكون لزومه بسبب الضرورية السالبة، فهي كاذبة، ولنجعل أيضاً الضرورية إيجابية، وقد بينا

---

(١) في (ب) الذي يراعى بدلاً من (المراعي).

(٢) راجع منطق ارسطو ١: ٥٥ تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي.

(٣) أصل الشكل هكذا لكل (ج ب) بالإمكان وكل (ب أ) بالإطلاق فكل (ج أ) بالإمكان الخاص.

(٤) قوله بالإمكان أي بالإطلاق الوجودي الذي هو في حكم الإمكان (ا - ع).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (محال).

نحن أن النتيجة ضرورية أيضاً، فنقول بعض (جـ أ) بالضرورة، وكل (جـ ب) بالوجود الناشئ من الفرض الجائز، فينتج بعض (ب أ) بالضرورة، هذا خلف[1]. فإذاً النتيجة ممكنة حقيقية إلا أن تكون الكبرى مطلقة على الرأي الأول، فحينئذ قد تنتج مطلقة على ذلك الرأي، لأنا سنبين أن الكبرى الضرورية مع الصغرى الممكنة تنتج ضرورية، فتكون تارة تنتج ضرورية، وتارة تنتج غير ضرورية، فيكون اللازم هو المطلق الذي يعمهما. وأما إذا كانت الكبرى سالبة مطلقة، فالمشهور أن النتيجة ممكنة عامة تارة، وتارة تكون ممكنة حقيقية. وقد تنتج أيضاً ضرورية، كقولنا: كل إنسان يمكن أن يتفكر بالضرورة. ولا شيء مما يتفكر بغراب[2].

فبالضرورة لا شيء من الناس بغراب[3]. وأما في التحقيق فإن هذا أيضاً إنما يكون إذا كانت المطلقة على حسب الرأي الأول. وأما إن كانت مطلقة صرفة لم تنتج إلا ممكنة حقيقية. وبنحو من ذلك[4] البيان بعينه الذي قيل حيث كانت المطلقة موجبة؛ لأنه إن لم يكن قولنا لا ضرورة في أن يكون أو لا يكون (جـ أ) صادقاً، فليكون ضرورة كون أو لا كون، ونعمل ما عملناه هناك[5]. وأما المثال الذي أورد في المشهور فإنه لا يلائم المطلق على الرأي الثاني؛ لأن كبراه ضرورية.

فصل في اختلاط الممكن والضروري في الشكل الأول

أما اختلاط الممكن والضروري في الشكل الأول، فإن كانت الكبرى ممكنة فلا شك أن النتيجة ممكنة؛ لأن (جـ) موضوعة لـ (ب) و(ب) موضوعة لـ (أ)، فيكون (أ) محمولة على الـ (جـ) بالإمكان. وأما إن كانت ضرورية، فالمشهور أنها إن كانت موجبة، فالنتيجة ممكنة حقيقية. وإلا فليس يمكن أن

(١) سقط من (ب) هذا خلف.
(٢) (٣) في (ب) بقراب بالقاف بدلاً من الغاء وهو تحريف من الناسخ.
(٤) في (ب) بمثل بدلاً من (وبنحو).
(٥) أولاً بدلاً من هناك في (ب).

يكون كل (جـ أ) فـإذاً بالضرورة ليس بعض (جـ أ) وكـان بالضرورة كـل (ب أ) فبالضرورة ليس بعض (جـ ب) وكان ممكن أن يكون كله (ب). هذا خلف. وأما في التحقيق فليس الخلف بخلف. فإن نقيض تلك النتيجة ليس بممكن عامي حتى يلزمه بالضرورة لا والحقيقة توجب أن النتيجة ضرورية، لأنا إن وضعنا أن كل (جـ أ) بالإمكان الحقيقي، وكان كل (جـ ب) بالإمكان الحقيقي أنتج على ما نبينه بعد أن بعض (ب أ) بالإمكان الحقيقي، فأمكن أن لا يكون (أ) وهو بالضرورة (أ) خلف. ولنبين هذا بوجه آخر أقـرب إلى الأفهام[1] فنقول: انه إذا كان كل (ب أ) بالضرورة. أي كل ما يقـال له (ب) فذلك الشيء دائماً هو (أ) فـ (جـ) إذا قيل له: (ب) كان دائماً (أ) لا ما دام موصوفاً بأنه (ب) فإن الضرورة التي إياها نريد في هذه الأشكال غـير هذه. وقد بيناها، بل ما دام ذات (جـ) الموصوف بأنها (ب) موجودة. فإذا صار (جـ) مّا (ب) فإنه يكون (أ) قبل كونه (ب). وكذلك بعد كونه، وبعد زوال (ب) عنه. والمثال لتقرير هذا قولنا: كل إنسان يمكن أن يتحرك، وكل متحرك فهو جسم بالضرورة. فكل إنسان جسم بالضرورة. وأما إذا كانت الكبرى سالبة ضرورية فالمشهور أنه ينتج ممكنـة عاميـة، فتارة تصـح ممكنة حقيقية، وتارة تصح مطلقة. والحق أن النتيجة ضرورية دائماً لما بيناه.

فصل في الممكنتين في الشكل الثاني

لا قياس في الشكل الثاني عن ممكنتين، فإنه يمكن أن تكون طبيعتان تحمل إحداهما على الأخرى، كالحيوان على الإنسان، ثم يسلب عن إحداهما شيء بالإمكان، ويوجب على الآخر، ويمكن أن يكون كذلك طبيعتان مختلفتان كالإنسان والفرس، وليكن الحد الأوسط في جميع ذلك الحركة، ولا يمكن[2] أن يبين بالعكس؛ لأن هذه الممكنة لا تنعكس ولا يمكن أن يبين بالخلف،

---

(١) في (ب) العقول بدلاً من (الافهام).

(٢) قوله: لا يمكن أن يبين الخ لأن ضروب الثاني المبينة بالعكس هي التي ترد إلى الأول بعكس السالبة، والسالبة الممكنة لا عكس لها على ما هو معروف في بابه (ا ـ ع)

لأن القياسات التي يطرد فيها الخلف مختلطة بالضروريات التي لم تعلم بعد. وإذا علمت لم تنتج شيئاً يناقض المقدمات تعرفه بالتجربة.

فصل في اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الثاني

وأما اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الثاني فالمشهور أن السالبة إذا كانت مطلقة كلية يمكن عكسها. وقيل: إن كانت جزئية ويمكن الافتراض فيها، فإنه يمكن اختلاطها مع الممكنة في قياس، وتنتج نتيجة ممكنة عامة على ما قيل في الشكل الأول. وإلا لم تنتج. والحق أنه لا قياس في ممكنة ومطلقة في الشكل الثاني. إلا أن لا تؤخذ المطلقة إلا بحيث تصح[1] ضرورية، فحينئذ[2] يكون اختلاطاً آخر في الحقيقة. ويبين لك هذا[3] بما قلناه في الاختلاط من الممكنتين، والاختلاط من المطلقتين في هذا الشكل، ومن أمثلة ذلك: كل إنسان متحرك بالإمكان، ولا حيوان واحد بمتحرك مطلقاً كما يستعمله المعلم الأول. فإنه لا ينتج.

فصل في اختلاط الممكن والضروري في الشكل الثاني

وأما اختلاط الممكن والضروري في الشكل الثاني فالمشهور أن لا يفرق بينه وبين الاختلاط الأول إلا في حال تضعيف النتيجة كما فرق في الشكل الأول. وأما الحق فهو أن النتيجة دائماً ضرورية سالبة، ولو عن سالبتين أو عن موجبتين، أو كيف ما كان بعد أن تكون الكبرى كلية. وبيان ذلك بمثل بيان إختلاط المطلق والضروري في هذا الشكل.

---

(١) في (ب) تصبح بدلاً من (تصح)

(٢) في (ب) وبعدها بدلاً من (حينئذ)

(٣) قوله ويبين لك هذا أي عدم إنتاج الاختلاط من الممكن والمطلق في الشكل الثاني وقوله في الاختلاط من الممكنتين هو قوله فيما سبق فإنه يمكن أن تكون طبيعتان الخ، وسمي كون المقدمتين ممكنتين اختلاطاً تسمحاً (ا ـ ع)

فصل في اختلاط الممكنتين في الشكل الثالث

وأما الممكنتان في الشكل الثالث فقد يكون منهما قياس إذا كانت إحداهما كلية، وإن كانت الصغرى سالبة، وتنتج دائماً ممكنة حقيقية. وبيان ذلك إما فيما يرجع إلى الأول بعكس واحد، فبالعكس وإما فيما يرجع إلى الأول بعكس، ولكن نحتاج في إنتاج المطلوب إلى عكس ثان، أو فيما لا يرجع إلى الأول بالعكس أصلاً فبالافتراض لأن عكس النتيجة[1] الأول وإن كانت تكون ممكنة فإنها تكون ممكنة عامية ولا يلزم من ذلك أن لا تكون ضرورية.

فصل في اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الثالث

وأما اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الثالث فالمشهور أنهما إذا كانتا موجبتين فالنتيجة ممكنة حقيقية لا محالة، لأنك يمكنك أن تجعل المطلقة صغرى، فتنتج الممكنة ولو بعكس ثان. وأما إن كانت إحداهما سالبة والمطلقة موجبة فحكمها حكم الموجبتين لأن السالبة الممكنة موجبة في القوة، فلا تغير من إنتاج الممكن شيئاً. وإن كانت السالبة مطلقة فلا تكون في الأولى إلا كبرى فتنتج ممكنة عامية. فربما كانت حقيقة، وربما كانت ضرورية. وأما الحق فهو أن النتائج كلها ممكنة. فإن كانت المطلقة صرفة فممكنة حقيقية. وإن كانت غير صرفة فممكنة عامية، ويبين ذلك إما بعكس واحد، وإما بافتراض فيما سوى ذلك.

---

(١) قوله: لأن عكس النتيجة الخ تعليل لقوله وأما فيما يرجع إلى الأول إلى قوله فبالافتراض (ا-ع).

فصل في اختلاط الممكن والضروري في الشكل الثالث

وأما اختلاط الممكن والضروري في الشكل الثالث فالمشهور أنه على ما قيل في الاختلاط الأول إلا في حال تضعيف النتيجة. وأما الحقيقي من الرأي فيوجب أن النتيجة تتبع الكبرى. ويتبين ذلك في إحدى العكس بالعكس، وفي غير إحدى العكس بالافتراض.

فصل في القضايا الشرطية

قد قلنا في القياسات الحملية مطلقة، ومنوعة، ومتفقة الجهات، ومختلفة، وبقي علينا أن نذكر القياسات التي تنتج مطلوبات شرطية بالاقتران. فإن الشرطيات قد تطلب كما تطلب الحمليات. ولنذكر أولاً فصولاً تعين في تحقيق المقدمات الشرطية. فنقول: ليس الإيجاب والسلب إنما هما في الحمل فقط، بل وفي الإتصال والانفصال. فإنه كما أن الدلالة[1] على وجود الحمل إيجاب في الحمل، كذلك الدلالة على وجود الاتصال إيجاب في المتصل، كقولنا: إن كان كذا، كان كذا. والدلالة على وجود الانفصال إيجاب في المنفصل، كقولنا: إما أن يكون كذا، وإما أن يكون كذا. وكما أن الدلالة على رفع وجود الحمل سلب في الحمل، كذلك الدلالة على رفع الإتصال، كقولنا: ليس إذا كان كذا، كان كذا، أو رفع الإنفصال، كقولنا: ليس إما أن يكون كذا وإما أن يكون كذا سلب في المنفصل والمتصل. وكل سلب فهو إبطال الإيجاب ورفعه. والإيجاب والسلب في الإتصال والإنفصال قد يكون محصوراً كلياً وجزئياً، وقد يكون مهملاً. فإنك إذا قلت: إذا كان كذا كان

(١) الدلالة: هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول، وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص، والدلالة اللفظية الوضعية: هي كون اللفظ بحيث متى أطلق أو تخيل فهم منه معناه للعلم بوضعه، وهي المنقسمة إلى المطابقة والتضمن والالتزام لأن اللفظ الدال بالوضع يدل على تمام ما وضع له بالمطابقة، وعلى جزئه بالتضمن وعلى ما يلازمه في الذهن بالالتزام، كالإنسان فإنه يدل على تمام الحيوان الناطق بالمطابقة، وعلى جزئه بالتضمن، وعلى قابل العلم بالالتزام.

كذا، وإما أن يكون كذا وإما أن يكون كذا. وإذا قلت: ليس إذا كان كذا، كان كذا، أو: ليس إما أن يكون كذا وإما أن يكون كذا، فقد أهملت. وأما إذا قلت: كلما كان كذا كان كذا. أو دائماً إما أن يكون كذا أو يكون كذا، فقد حصرت حصراً كلياً موجباً. وإن قلت: ليس البتة إذا كان كذا كان كذا. أو: ليس البتة إما أن يكون كذا وإما أن يكون كذا، فقد حصرت حصراً كلياً سالباً. وإن قلت: قد يكون إذا كان كذا، كان كذا. أو قد يكون إما كذا وإما كذا، فقد حصرت حصراً جزئياً موجباً. وإن قلت: قد لا يكون إذا كان كذا كان كذا. أو: ليس كلما كان كذا، كان كذا. أو قلت: قد لا يكون إما كذا وإما كذا. أو: ليس دائماً إما كذا وإما كذا، فقد حصرت حصراً سالباً جزئياً. والجزء الأول من كل شرطي الذي يقرن به حرف الشرط وينتظر جواب يسمى مقدماً، والثاني يسمى تالياً. وكل واحد منهما في نفسه قضية، ثم قد يكون كل واحد منهما حملية، وقد تكون شرطية متصلة ومنفصلة، وقد تكون محصورة ومهملة وسالبة وموجبة. وليس سلب الشرطية وإيجابها وحصرها وإهمالها تابعاً للمقدم والتالي، بل للشرط. فإنك إذا قلت: إذا كان ليس (أ ب) فليس (ب جـ)، فالمقدمة موجبة. وإن كان المقدم والتالي سالبتين. وإنما كانت موجبة، لأنك أوجبت الإتصال، وعلى هذا فقس في غيره.

فصل في المقدمة الشرطية الواحدة والكثيرة

والمقدم في الشرطي المتصل قد يكون قضايا كثيرة[1]، ومع ذلك فقد تكون المقدمة واحدة، كقولك: إذا كان كذا وكان كذا وكان كذا وكان كذا وكان كذا، فحينئذ يكون كذا. وأما إذا كان التالي قضايا كثيرة فإن المقدمة المتصلة لا تكون واحدة، كقولنا: إذا كان كذا فيكون كذا ويكون كذا ويكون

(١) مثاله: إن كان هذا الإنسان به حمى لازمة وسعال يابس وضيق نفس، ووجع ناخس، ونبض منشاري فيه ذات الجنب فهذه مقدمة واحدة، فإن قلنا إن كان هذا الإنسان به ذات الجنب فيه كذا وكذا صارت مقدمات كثيرة.

كذا. فإن هذه ثلاث مقدمات. فإن كل واحد مما ذكر في التالي تال بنفسه، كما نقول: زيد هو حيوان، وأبيض، وضحاك. فهذه ثلاث مقدمات أو ثلاث قضايا حملية.

فصل في الشرطيات[1] المحرفة

وقد تستعمل مقدمات متصلة منفصلة محرفة عن ظاهرها مثل قولك: لا يكون (جـ د) ويكون (أ ب). معناه إن كان (أ ب) فلا يكون (جـ د). ومثل قولك: لا يكون (جـ د) أو يكون (أ ب) فهو قولك: إما أن لا يكون (جـ د)، وإما أن يكون (أ ب). فهذا القدر كاف للذكي في تفهم المقدمات الشرطية، فلنشرع في ذكر اقتراناتها.

فصل في القياسات الاقترانية من المتصلات

أما الاقتران الكائن من المتصلات، فإما أن يكون بأن يجعل مقدم إحداهما تاليْ الأخرى، أو يشتركان في التالي، أو يشتركان في المقدم، وذلك على قياس الأشكال الحملية والشرائط فيها واحدة. والنتيجة شرطية تحصل من إجتماع المقدم والتالي اللذين هما كالطرفين إما كلية، وإما جزئية، وإما سالبة، وإما موجبة على قياس ما قيل في الاقترانات الحملية.

---

(١) لم يذكر أرسطو الشرطية بقسميها ولا الاقترانات الشرطية لقلة فائدتها في العلوم، أو لأن من عرف الحمليات ينتهي منها إلى الشرطيات.
والشرطية: هي التي حكم فيها بثبوت نسبة أو نفيها على تقدير نسبة أخرى إن كانت متصلة، وبتنا في نسبتين أو لا تنافيهما إن كانت منفصلة ويسمى الجزء الأول من الشرطية مقدماً لتقدمه في الذكر والجزء الثاني منها يسمى تالياً لكونه تابعاً للأول من التلو بمعنى التبع.

فصل في القياسات الاقترانية من المنفصلات

وأما الإقترانات من المنفصلات فلا يمكن أن تكون في جزء تام، بل تكون في جزء غير تام، وهو جزء تالي، أو مقدم، ويكون حينئذ على هذا القياس، إما أن يكون هذا العدد زوجاً، وإما أن يكون هذا العدد فرداً، ونأخذ الزوج حداً أوسط، ونضعه لأجزاء الإنفصال في المنفصلة الثانية فنقول. وكل زوج إما زوج الزوج، وإما زوج الفرد، وإما زوج الزوج والفرد، ثم تترك في النتيجة الأوسط، وتؤخذ هكذا، فكل عدد إما فرد وإما زوج الزوج، وإما زوج الفرد، وإما زوج الزوج والفرد. فهذا هو المثال. وأما شرائط الإنتاج فيجب أن تكون الصغرى وهي مثل المنفصلة الأولى موجبة سواء كانت جزئية أو كلية، ويكون الجزء المشترك فيه موجباً فيها. والإنفصال في الكبرى كلياً، وعليك أن تعد قرائنه[1]. وقد يرد على غير هذا الشكل، إلا أن ذكره بالمبسوطات من الكتب أولى، فإنه أبعد من الطباع. وبالجملة ليعلم أنا إنما نورد من الاقترانات الشرطية كل ما إنتاجه لائح عن قرب ومناسب للطبايع في الاستعمال. وأما ما دق عن ذلك فذكره في كتاب «الشفاء»[2]، وفي كتاب «اللواحق». وأما الاقتران من شرطي متصل وحملي على أن الحملي يشارك تالي المتصل والحملي مكان الكبرى، ليذهب المشترك فيه، وتبقى النتيجة من المقدم ومن جزئي التالي والحملي اللذين هما كالطرفين في حدودهما، مثاله إن كان (أ ب) فكل (جـ د) وكل (د هـ) ينتج فإن كان (أ ب) فكل (جـ هـ)، فإن كان الأوسط موضوع الحملي محمول في التالي على حسب ما ذكرناه ومثلناه. فإنا نسميه الشكل الأول، وشريطته في الإنتاج أن

(١) إذا كانت الصغرى موجبة أبداً فهي إما كلية وإما جزئية والكبرى إما سالبة وأجزاؤها موجبة، وإما سالبة وبعض أجزائها موجبة، أو بعض أجزائها سالبة فتصير القرائن من هذه الجهة ستة وتتضاعف من جهته الكبرى أيضاً فتصير قرائنه اثنا عشر.

(٢) كتاب الشفاء في المنطق - قيل هو في ثمانية عشر مجلداً وشرحه أبو عبد الله محمد بن أحمد الأديب التجاني صاحب تحفة العروس واختصره شمس الدين عبد الحميد بن عيسى (الخسرو شاهي) التبريزي المتوفى سنة ٦٥٣. وقامت أخيراً الهيئة المصرية العامة للكتاب بطبعه.

المتصلة إن كانت موجبة، فيجب أن يكون الحال بين التالي[1] والحملي كالحال بين مقدمتي الحمليات في الشكل الأول، وتكون نتيجتها شرطية مقدمها مقدم المتصل، وتاليها ما تكون نتيجة التالي والحملي لو إنفردا. ومثاله إن كان (أ ب) فكل (جـ د) وكل (د هـ) فينتج إن كان (أ ب) فضل (جـ هـ). وإما إن كانت المتصلة سالبة فالتأليف منها من جملة ما لم نذكره في هذا الكتاب. وعليك أن تعد قرائنه. وأما الذي نسميه بالشكل الثاني من هذا الباب فهو إذا كانت النسبة[2] بين التالي والحملي الكبرى كنسبة مقدمتي الشكل الثاني في الحمليات، مثل أن نقول: إن كان (أ ب) فكل (جـ د)، ثم نقول: لا شيء من (أ د). وإن كانت المتصلة موجبة فالشرط كما قيل في الحمليات والنتيجة على ما قلناه مع السالبة. وإن كانت المتصلة سالبة، فله حكم آخر يذكر في غير مثل هذا الكتاب. وأما القرائن فعدها أنت بنفسك[3]. وأما الذي نسميه بالشكل الثالث في هذا الباب فذلك إذا كانت النسبة بينهما على ما في الثالث من الحمليات فإن كانت المتصلة موجبة، فالشرط كما في الحمليات. وإن كانت المتصلة سالبة فحكمه مذكور في الكتب المبسوطة. وأما القرائن فعدها أنت بنفسك. فإن جعلت في مثل هذا الاقتران الحملي مكان الصغرى، حدثت أشكال ثلاثة على تلك الصفة. فالشكل الأول إن كان المتصل موجباً، فالشرط فيه كالشرط في الحمليات. وإن كان سالباً فحكمه مذكور في كتب

(١) يكون التالي الذي هو مكان الصغرى موجباً والحملي الذي هو مكان الكبرى كلياً على أنه يجوز أن يكون التالي والحملي كلاهما سالبين إلا أنه لم يذكره.

(٢) اللفظ الدال على النسبة يسمى (رابطة) لدلالتها على النسبة الرابطة تسمية للدال باسم المدلول، ثم الرابطة أداة لأنها تدل على النسبة التي هي غير مستقلة لتوقفها على المحكوم عليه وبه والدال على المعنى الغير المستقل يكون أداة فالرابطة أداة لكنها قد تكون في قالب الاسم «كهو» في زيد هو عالم وقد تكون في قالب الكلمة: (ككان) في زيد كان قائماً ـ ومن هنا يعلم أن لفظة ـ هو وكان ـ ليست رابطة حقيقية بل استعيرت للرابطة ولهذا قال: (وقد استعير لها) أي للرابطة، والرابطة لا تنحصر في لفظة ـ هو وكان ـ بل كل ما يدل على الرابطة فهو رابطة.

(٣) فأما الشكل الثاني فإن اعتبرته بحسب الشرطية كان الشرط ستة عشر ضرباً فاعلمه وذاك أن المتصلة تؤخذ كلية موجبة مع تال كلي وجزئي وحملي موجب وسالب فذلك أربعة وتأخذها جزئية موجبة أربعة أخرى فذلك ثمانية ومثلها إذ أخذت سالبة فتصير ستة عشر يعني إن كان (ا ب) فلا شيء من (ج هـ)

أخرى. ومثاله: كل (جـ ب). وإذا كان (د هـ) فكل (ب أ). فإذا كان (د هـ) فكل (جـ أ).

الشكل الثاني منه، أما إن كان المتصل موجباً، فالشرط كما كان في الثاني من الحمليات. وإن كان سالباً فحكمه في كتب أخرى.

وأما الشكل الثالث، فلا يفارق في شريطته ما قيل في ثالث الحمليات إن كانت المتصلة موجبة. وأما هذه الاقترانات بعينها من جانب المقدم بأن يكون الإشتراك بين الحملي ومقدم الشرطية، فهي أقل إستعمالاً في العلوم. والأولى أن نذكر حالها في الكتب المبسوطة. وقد يقع بين المنفصل وبين الحملي الواحد اقتران. والطبيعي منه أن تكون الحملية هي الصغرى، وتكون موجبة ومحمولها موضوع في الإنفصال كله. وتكون الشرطية كلية، وعلى قياس الشكل الأول، كقولك: كل كثير معدود، وكل معدود إما زوج وإما فرد. فكل كثير إما زوج وإما فرد. ويكون تأليفها أربعة. وقد يقع بين منفصل صغرى وحمليات كبرى. وتكون الحمليات بعدد أجزاء الإنفصال، ويكون هناك اشتراك لكل حملي مع أجزاء الانفصال في جزء. وتكون جميع أجزاء المنفصل مشتركة في حد هو الموضوع. وحينئذ إما أن يكون على سبيل تأليف الشكل الأول، ويسمى الاستقراء[1] التام كقولك: كل متحرك إما أن يكون حيواناً، وإما أن يكون نباتاً، وإما أن يكون جماداً. وكل حيوان جسم، وكل نبات جسم، وكل جماد جسم. ويجب أن تكون المنفصلة وأجزاؤها موجبة، والحمليات كليات. وقد تكون على سبيل الشكل الثاني والشرط بين أجزائه وأجزاء الحمليات هو الشرط الكائن بين حمليتين في الشكل الثاني. ولا يكون على سبيل الشكل الثالث. وقد يقع بين متصل ومنفصل إما في جزء تام فينبغي أن تكون المتصلة صغرى، والمنفصلة كبرى، والمنفصلة موجبة.

---

(١) الاستقراء في اللغة: التتبع من استقرأ الأمر، إذا تتبعه لمعرفة أحواله، وعند المنطقيين هو الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي. قال الخوارزمي: الاستقراء هو تعرف الشيء الكلي بجميع أشخاصه. وقال ابن سينا: الاستقراء هو الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي.

راجع مفاتيح العلوم ص ٩١

وإحداهما لا محالة كلية. وما لم تكونا كليتين لم تكن النتيجة كلية. فيجوز أن يقال: إنه ينتج متصلة. ويجوز أن يقال إنه ينتج منفصلة. مثاله: إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود. وإما أن يكون النهار موجوداً، وإما أن يكون الليل موجوداً، ينتج على وجهين، إما متصلة هكذا[1]، وإن كانت الشمس طالعة فليس الليل بموجود، أو منفصلة هكذا، إما أن تكون الشمس طالعة، وإما أن يكون الليل موجوداً. وأنت تعرف ضروبه. وإما في جزء غير تام، فيجب في الطبيعي منه أن يكون محمول التالي موضوعاً في أجزاء الانفصال، والتالي كلياً موجباً ينتج الانفصال على الباقي من التالي، وتكون النتيجة متصلة منفصلة التالي. مثاله: إن كان هذا الشيء كثيراً فهو ذو عدد. وكل ذي عدد فإما زوج وإما فرد ينتج أنه لو كان هذا الشيء كثيراً فهو إما زوج وإما فرد وأنت تعرف ضروبه. كل إقتران أمكن بين حملية وشرطية فإن مثله يمكن بين متصل وبين تلك الشرطية إذا كان الجزء الشرطي متصلاً مثل المتصل، فيشاركه في مقدم أو تالي. ويجب أن تقنع ههنا بما نورده. وأما الاستقصاء فتجده في الكتب البسيطة.

فصل في القياس الاستثنائي[2]

القياس الاستثنائي مؤلف من مقدمتين إحداهما شرطية، والأخرى وضع أو رفع لأحد جزأيها. ويجوز أن تكون حملية وشرطية[3]، وهي التي تسمى المستثناة. فالمستثناة يلزمها النتيجة. والشرطية الموضوعة تدل على اللزوم أو

(١) إن جعلت النتيجة منفصلة وهو الأولى عملت منفصلة من مقدم المتصل والغير المشترك فيها من المنفصل.

(٢) القياس: تقدير الشيء المادي أو المعنوي بواسطة وحدة عددية معينة لمعرفة مقدار ما يحتويه من هذه الوحدة، ويستعمل أصلاً في العلوم الطبيعية والرياضية، وقد امتد إلى العلوم النظرية، وبخاصة علم النفس، ويستعان به على ضبط المعلومات وتحديدها

راجع المعجم الفلسفي لمجمع اللغة
ص ٢٣٢ من المجلد ١٢

(٣) مثاله إن كان متى طلعت الشمس وجد النهار فوجود النهار تابع لطلوع الشمس لكن متى طلعت الشمس وجد النهار، فوجود النهار إذاً تابع لطلوع الشمس.

العناد. والاستثناء من قياس فيه الشرطية متصلة إما أن يكون من المقدم، فيجب أن يكون المستثنى عين المقدم لينتج عين التالي، كقولنا: إن كان زيد يمشي فهو يحرك قدميه، لكنه يمشي فهو يحرك إذاً قدميه. وإن كان من التالي فيجب أن يكون نقيضه لينتج نقيض المقدم، كقولك: لكنه ليس يحرك رجليه، ينتج فإذاً ليس يمشي. واستثناء نقيض المتقدم وعين التالي لا ينتج شيئاً يتبين ذلك لك بالاعتبار. وأما إذا كانت الشرطية منفصلة. فإن كانت ذات جزءين فقط موجبتين فأيها استثنيت عينه، أنتج نقيض الباقي، وأيها إستثنيت نقيضه، أنتج عين الباقي. مثاله هذا العدد إما زوج وإما فرد، ولكنه زوج فليس بفرد، ولكنه فرد فليس بزوج، ولكنه ليس بزوج فهو فرد، ولكنه ليس بفرد فهو زوج. وإن كان أحد الجزءين أو كلاهما سالباً لم ينتج إلا باستثناء النقيض، كقولك: إما أن لا يكون هذا الشخص حيواناً، وإما أن لا يكون نباتاً، لكنه حيوان فليس بنبات، لكنه نبات فليس بحيوان. وكذلك إما أن يكون عبد الله في البحر وإما ألا يغرق. فإنما ينتج هذا أيضاً باستثناء النقيض. وستعلم أن إستثناء العين لا يفيد في شيء من ذلك. وإن كانت المنفصلة ذات أجزاء كثيرة متناهية، فأيها إستثنيت نقيضه أنتج البواقي على إنفصالها. وأيها إستثنيت عينه، أنتج نقيض البواقي، ولا ينتج لك عين واحدة منها إلا إستثناء نقيض الجميع غيره. وأما إذا كانت الأجزاء بلا نهاية، فلا يفيد إستعماله، مثل أن تجعل محمولات الأجزاء الألوان الغير المتناهية، أو شيء مما أشبه ذلك.

فصل في القياسات المركبة[1]

وأما القياسات المركبة فقد تكون استثنائيات، وقد تكون اقترانيات. وليس يقال: تركيب القياس لما يكون المطلوب والنتيجة في كل قياس شيئاً

(١) القياس المركب: هو القياس المؤلف من قياسين أو عدة قياسات تكون فيها نتيجة القياس الأول مقدمة للثاني ونتيجة الثاني مقدمة للثالث.
والقياسات المركبة قد تكون اقترانيات وقد تكون استثنائيات.

واحداً، بل ذلك يسمى تكثير القياس. وإنما تركيب القياس أن تكون القياسات المجموعة إذا حللت إلى أفرادها كان ما ينتج كل واحد منها شيئاً آخر، إلا أن نتائج بعضها مقدمات لبعض، وقد إختصرت. وربما لم يصرح بها فيكون القياس القريب من المطلوب الأول قياساً من مقدمتين. وإنما دخلت القياسات لتتبين المقدمتين. وربما اختلط بها استقراء، أو تمثيل، أو غير ذلك. وسنذكر الاستقراء والتمثيل. وتركيب القياس قد يكون موصولاً، وهو أن لا تطوي فيه النتائج، بل تذكر مرة بالفعل نتيجة، ومرة مقدمة، كقولك: كل (جـ ب) وكل (ب هـ) فكل (جـ هـ) وكل (هـ د) فكل (جـ د)[1]. والقياس الذي زاده المحدثون في الشرطيات الإستثنائية هو قياس مركب، وأخذوه على أنه مفرد، كقولك: إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود. وإن كان النهار موجوداً، فالأعشى يبصر. والشمس طالعة فإذاً الأعشى يبصر. وههنا قد طويت نتيجة هي بالقوة استثناء لمقدم المقدمة الأولى، كأنه قال: لكن الشمس طالعة، فلزم منه نتيجة، وهي قوله: فالنهار موجود. وتلك النتيجة تلزم من هذه النتيجة.

فصل في اكتساب المقدمات

وأما إكتساب المقدمات فذلك بأن تضع حدي الشيء المطلوب من القياس، وتأخذ خاص كل واحد منهما وحده، وما يلحق كل واحد منهما من الأجناس[2] وأجناسها وفصولها، والفصول الخاصة به، والعوارض اللازمة وغير اللازمة، وترتقي في ذلك وتستكثر ما أمكنك، وتطلب أيضاً ما يحمل عليه كل واحد منهما، وتطلب ما لا يحمل على كل واحد منهما، وتضع كل جملة على حدة. ففي الإيجاب الكلي تنظر أنه هل في جملة ما يحمل على

(١) لم يذكر القسم الثاني من القياس المركب وهو المفصول أعني الذي فصلت عنه النتائج كقولك كل (ب ج) وكل (ج د) وكل (دهـ) فكل (ب هـ) ولعله سقط من قلم الناسخ.

(٢) الجنس: هو المقول على الكثرة المختلفة الحقيقية في جواب ما هو، فإن كان الجواب عن الماهية وعن بعض المشاركات هو الجواب عنها وعن الكل فقريب كالحيوان، وإلا فبعيد كالجسم النامي.

الموضوع شيء هو من جملة ما يوضع للمحمول. وفي السلب الكلي تنظر هل تجد في لواحق أحد الطرفين ما لا يلحق بالآخر. وفي الإيجاب الجزئي تنظر هل في ملحوقات أحد الطرفين ما هو ملحوق الآخر، أو في لواحقه لا لكله ما يلحقه الآخر. وفي السلب الجزئي تنظر هل في ملحوقات أحد الحدين ما لا يلحقه الآخر، أو في لواحق بعض أحد الطرفين ما لا يلحقه الآخر.

فصل في تحليل القياس

وتحليل القياس هو أن تميز المطلوب وتنظر في القول المنتج له هل تجد فيه شيئاً يشاركه؟ فإن وجدت فانظر هل هو محموله أو موضوعه. فإذا وجدت، فقد وجدت الصغرى أو الكبرى، ووجدت الأوسط. ثم أنظر إلى أن المطلوب بأي شكل يبين، فضم إلى الأوسط الطرف الثاني من المطلوب على هيئة ذلك الشكل وذلك الضرب. فإن أمكنك ذلك، فقد وجدت المقدمتين بالفعل، وتم لك الشكل. وراع إن كان هناك تركيب، فتدرج من نتيجة إلى نتيجة قبلها، حتى تبلغ القياسات الأولى. وربما كان اللفظ في النتيجة غير الذي في المقدمة، فاشتغل بالمعنى، ولا تلتفت إلى اختلاف اللفظ عند اتفاق المعنى، وربما كان في أحدهما اسم، وفي الآخر اسم آخر، أو كان في الآخر قول، فيجب أن تراعي[1] جميع ذلك، وتراعي الفرق بين العدول والسلب، فلا تأخذ الموجبة المعدولة على أنها سالبة.

فصل في استقرار النتائج التابعة للمطلوب الأول

كل نتيجة فإنها تستتبع عكسها وعكس نقيضها[2] وجزئيتها وعكس

---

(١) في (ب) فيجب مراعاة ذلك

(٢) قوله وعكس نقيضها يريد به عكس النقيض المسمى في عرف المتأخرين بعكس النقيض الموافق وهو أن تجعل مقابل المحمول موضوعاً ومقابل الموضوع محمولاً مع عدم وجوب حفظ الكمية فكل (ا ب) عكس نقيضه ما ليس (ب) ليس (ا) ولا شيء من (ا ب) عكس نقيضه بعض ما ليس (ب) هو (ا) (ا - ع).

جزئيتها إن كان لها عكس، وتحتها جزئي. وكل قياس فإنه يستتبع الحكم بالأكبر على جميع موضوعات الأصغر استتباعاً[1] كأنه بالظن هو بعينها، كما يستتبع الحكم بالأكبر على جميع ما يشارك الأصغر في الدخول تحت الأوسط. وهذا إذا كان في الشكل الأول.

فصل في النتائج الصادقة من مقدمات كاذبة

وقد تنتج المقدمات الكاذبة نتيجة صادقة، فمن الحق أنه إذا كان القياس صحيح التأليف صادق المقدمات، وجب أن تكون النتيجة صادقة. ولكن ليس إذا استثني نقيض المقدم، فقيل: لكنه كاذب المقدمات، أو فاسد التأليف، أنتج نقيض التالي، وهو أنه يجب أن لا ينتج نتيجة صادقة. ومثل هذا أنك إذا قلت: كل إنسان حجر، وكل حجر حيوان، أنتج أن كل إنسان حيوان. وهذا صدق. ولكن الكذب إما أن يكون في مقدمة جزئية، وإما أن يكون في مقدمة كلية. وإذا كان في مقدمة كلية فإما أن يكون الكذب في الكل حتى يكون ضد المقدمة صادقاً، وإما أن يكون في الجزء حتى لا يكون ضد المقدمة صادقاً، بل نقيضها. مثال الأول: كل إنسان حجر. ومثال الثاني: كل إنسان كاتب. فإن كان الكاذب في الشكل الأول مقدمة واحدة هي الكبرى، وكانت كاذبة بالكلية لم يكن أن ينتج صادقة. وذلك لأن نتيجتها إن كانت صادقة، ثم وضع ضدها كبرى، أنتج القياس مقابل تلك النتيجة صادقاً، وهذا محال. وأما إن كانت كاذبة بالجزء، فلا يمنع ذلك إنتاج الصدق. وأما إذا كانت الصغرى كاذبة أو كلتاهما كاذبتين أو في شكل آخر، فقد ينتج الصدق عن الكذب كيف كان، ويجب أن تستخرج أنت ذلك بنفسك.

(١) سقط من (ب) لفظ استتباعاً.

فصل في قياس الدور

وأما قياس الدور فهو أن تأخذ النتيجة، وعكس إحدى المقدمتين فتنتج المقدمة الثانية، وإنما يمكن هذا إذا كانت الحدود في المقدمات متعاكسة متساوية تنعكس بلا تغيير الكمية، وذلك في الموجبة، مثل أن نقول: كل إنسان متفكر، وكل متفكر ضحاك، فكل إنسان ضحاك. ثم نقول: كل إنسان ضحاك، وكل ضحاك متفكر، فكل إنسان متفكر. وأيضاً كل متفكر ضحاك، وكل ضحاك إنسان، فكل متفكر إنسان. وأيضاً كل متفكر إنسان، وكل إنسان ضحاك، فكل متفكر ضحاك. وأيضاً كل ضحاك إنسان، وكل إنسان متفكر، فكل ضحاك متفكر. وأيضاً كل ضحاك متفكر، وكل متفكر إنسان، فكل ضحاك إنسان. وعلى هذا القياس. وأما إن كانت المقدمة سالبة، وأريد استنتاج موجبة بقياس الدور، فلا يمكن إلا أن يكون المسلوب خاص السلب عن الموضوع، فلا يسلب عن غيره، كما يكون في الإيجاب الموجب خاص بالإيجاب على الموضوع، فلا يوجب على غيره، كقولك: «لا شيء من الجواهر بعرض». فتعكسه وتقول: «وما ليس بعرض فهو جوهر». وإذا أمكن في السلب هذا العكس أمكن الدور بعد نقل النتيجة[1] السالبة إلى المعدولة، مثل قولك[2]: كل إنسان جوهر، ولا شيء من الجواهر بعرض، فلا شيء من الناس بعرض. ثم تقول بعد أن تنقل هذه النتيجة السالبة من السلب إلى العدول: كل إنسان فهو ليس بعرض. وما ليس بعرض فهو جوهر، فكل إنسان جوهر. ثم عليك أن تتعرف أن الدور لكل مطلوب، وفي كل شكل كيف يكون.

---

(١)في (ب) بزيادة (أن)

(٢) في (ب) قولنا بدلاً من (قولك).

فصل في عكس القياس

وأما عكس القياس فهو أن يؤخذ مقابل النتيجة بالضد أو النقيض، ويضاف إلى إحدى المقدمتين، فينتج مقابل المقدمة الأخرى. ويستعمل إحتيالاً في الجدل لمنع القياس بتغيير إسم بعض حدود النتيجة، لئلا يفطن إلى وجه الاحتيال مثلاً إن كان القياس أن كل (جـ ب) وكل (ب أ) فأنتج كل (جـ أ) قلت لا شيء من (جـ أ) وكل (جـ ب) فلا كل (ب أ) فقد أبطلت الكبرى، أو قلت: لا شيء من (ج أ) وكل (ب أ)، فلا شيء من (ج ب)، فقد أبطلت الصغرى، فيجب أن تمتحن هذا في كل شكل وكل ضرب، وتعرف أن المقابلة هي باعتبار الضد أو النقيض.

فصل في قياس الخلف[1]

قياس الخلف هو الذي تبين فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه، فيكون هو بالحقيقة مركباً من قياس إقتراني ومن قياس إستثنائي، مثاله: إن لم يكن كل (أ ب) فليس كل (أ ب)، وكل (جـ ب). فهذا قياس إقتراني من شرطية متصلة وحملية، وينتج إن لم يكن كل (أ ب) فليس كل (أ ب)، ثم تجعل النتيجة مقدمة، وتستثني نقيض تاليها، فنقول: إن لم يكن كل (أ ب)، فليس كل (أ جـ) لكن كل (أ جـ) وهو نقيض التالي ينتج نقيض المقدم، وهو أن كل (أ ب)، وهذا هو صورة قياس الخلف، وصورة إستتباعه بالشرطيات، وإن كان أكثر الناس يتحيرون في تحليله. وقياس الخلف مشابه لعكس القياس، لأنه يؤخذ فيه نقيض مطلوب ما، ويقرن به مقدمة، فينتج إبطال مسلم. فلو أن إنساناً أخذ نقيض تالي نتيجة قياس الخلف مع المقدمة

---

(١) هو إثبات المطلوب بابطال نقيضه لقولنا: شريك الباري غير موجود لأنه لو وجد إما أن يكون واجباً أو ممكناً، فالأول باطل وإلا يلزم تعدد الواجب، وكذا الثاني وإلا يلزم احتياجه إلى الغير لكن احتياجه إلى الغير باطل ضرورة أنه فرض شركته مع الواجب في الواجبية، فإن استثناء نقيض التالي ههنا بحسب الوقوع على الفرض المذكور، لا بحسب الوقوع مطلقاً، إذ لا شريك له تعالى في الواقع: راجع كليات أبي البقاء ٤: ٢٦.

المسلمة، لأنتج المطلوب بالاستقامة، كما لو قال: كل (أ جـ) وكل (جـ ب)، لأنتج كل (أ ب). وكل قياس خلف إذا عكس صار مستقيماً. ويفترق قياس الخلف وعكس القياس بأن عكس القياس هو بعد قياس معمول. وأما قياس الخلف فهو مبتدأ، وإن كان بالقوة عكساً لقياس الإستقامة. فانظر الآن أن كل مطلوب ما نقيضه، وكيف يمكن أن يقرن به مقدمة لينتج محالاً، وفي أي شكل يمكن ذلك.

فصل في القياس الذي من مقدمات متقابلة

والقياس الذي من مقدمات متقابلة هو قياس مؤلف من مقدمتين مشتركتين في الحدود، مختلفتين بالكيف. ولكن إنما يروج بأن يبدل الإسم في بعض الحدود حتى لا يفطن لكذبه، فلا يقال فيه مثلاً بعد قولهم: «إن الإنسان ضاحك». «الإنسان ليس بضاحك». ولكن يقولون بعد قولهم: «إن الإنسان ضاحك». «إن البشر ليس بضاحك». ونتيجة هذا القياس هو أن الشيء ليس نفسه، مثل أن الإنسان ليس ببشر، وإنما يستعمله المغالطون على سبيل التبكيت، وربما إستعمل على سبيل الجدل إذا كان الخصم يتناقض في مأخذه بأن يتسلم منه مقدمة، ثم يتسلم منه مقدمات أخرى تنتج نقيض تلك المسلمة، فتؤخذ النتيجة ونقيضها الأول المسلم، ويعمل قياس من متقابلتين ينتج أن الشيء هو إياه.

فصل في المصادرة على المطلوب[1] الأول

المصادرة على المطلوب الأول هو أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة في

(١) المصادرة على المطلوب: مغالطة تجعل المطلوب جزءاً من مقدمات البرهان المراد به إنتاجه، وقد بين (استوارت ميل) إن القياس الصوري نوع من المصادرة على المطلوب، لأن مقدمته الكبرى لا يمكن أن تكون صادقة إلا إذا كانت نتيجته صادقة كما في قولنا كل إنسان فإن (الكبرى) وسقراط إنسان (الصغرى) فسقراط فإن (النتيجة) فلولا علمنا بأن سقراط فان كغيره من الناس لما صح قولنا: كل إنسان فان فصدق المقدمة الكبرى متوقف إذن على صدق النتيجة.

قياس يراد به إنتاجه، كمن يقول: إن كل إنسان بشر، وكل بشر ضحاك، فكل إنسان ضحاك. والكبرى ههنا. والنتيجة شيء واحد، ولكن أبدل الاسم احتيالاً ليوهم المخالفة. فأي مقدمة جعلت هي النتيجة بتبديل إسم مّا، فالمقدمة الأخرى تكون طرفاها معنى واحداً ذا إسمين مترادفين، كما قلنا: إن الإنسان بشر. وهو كقولك: إن الإنسان إنسان. هذا إذا كانت المصادرة على المطلوب الأول بقياس واحد. وأما في الأكثر فإنما يقع في قياسات متركبة متتالية بأن يكون المطلوب تبين بمقدمة تلك المقدمة، إنما أنتجت بقياس بعض مقدماته المطلوب نفسه. وكلما كان أبعد، كان من القبول أقرب. ثم تأمل أنت أنه كيف يمكن في كل شكل.

فصل في بيان أن الشيء كيف يعلم ويجهل معا

الإنسان الواحد قد يعلم الشيء بعلم لا يخصه، بل يعمه وغيره ويجهله فيما يخصه فلا يعلمه البتة أو يعتقد في خاصته رأياً أو ظناً باطلاً وهو لا يشعر مثل أن يكون الإنسان يعلم أن كل إثنين هو عدد زوج، ولا يعلم أن الاثنين اللذين في يد زيد هو زوج أو ليس بزوج. وربما ظنه فرداً لأنه لا يعلمه اثنين أو عند ما يعلمه اثنين ليس يخطر بباله أن كل إثنين زوج. وهذا الجهل لا تناقض فيه مع ذلك العلم. لأنه إنما علم أن كل شيء يكون إثنين. فهو علم زوج. «ولم يعلم أن كل إثنين بالفعل وأنه زوج» ومهما علم أن هذا الشيء إثنان، علم حينئذ أنه زوج بعلمه الأول الكلي، فيكون هذا علماً كلياً، فلا يناقضه الجهل الجزئي. وقد يمكن أن يعلم الشيء بالقوة، ويجهله بالفعل بأن يكون إنما يعلم المقدمة الكبرى الكلية، أو يعلمها مع الصغرى أيضاً ولا يعلم النتيجة. وذلك لأن العلم بهما شيء غير العلم بالنتيجة. ولكنه علة للعلم بالنتيجة، وليس علة كيف اتفق، بل إذا إقترنا بالفعل عند الذهن[1]. وأما إذا كانا معلومين على الافتراق ولم يقترنا بعد، أو لم يخطر بالبال معاً، موجهين نحو النتيجة، فليسا عله بالفعل، ولا يلزم معلولهما وهو العلم بالنتيجة

(١) في (ب) عند العقل بدلاً من (الذهن)

بالفعل، مثل أن يكون إنسان يعلم أن كل بغلة عاقر علماً على حدة. ويعلم أيضاً أن هذا الحيوان بغلة، ويراه منتفخ البطن، فيظن أنه حامل. ولو إقترن عنده العلمان معاً لما كان يظن هذا الظن، وقد يمكن[1] أن يتناقض الفكر والوهم[2]. فإن الوهم تبع للحس. فكل شيء خالف المحسوس، فإن الوهم إما أن يمنع وجوده، وإما أن يجعل وجوده على نحو وجود المحسوسات. فلهذا ما كنا نعقل أن الكل متناه لا إلى ملاء، ولا إلى خلاء. ولكننا لا نتصور في أنفسنا أبداً إلا ملاء أو خلاء بعد ملاء بلا نهاية، ونعقل أن للكل مبدأ غير مشار إليه ولا له مكان، ولا هو في جهة، لكن الوهم يوجب وجوده على أحد هذه الأحوال، ولا يكاد يمكنه التخلص منها.

فصل في الاستقراء

الاستقراء: هو حكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها، وهو الإستقراء التام، وإما أكثرها، وهو الإستقراء المشهور. فكأنه يحكم بالأكبر على الواسطة لوجود الأكبر في الأصغر. ومثاله أن كل حيوان طويل العمر، فهو قليل المرارة، لأن كل حيوان طويل العمر، فهو مثل إنسان، أو فرس، أو ثور. والإنسان والفرس والثور قليل المرارة، ومن عادتهم أن لا يذكروه على هذا النظم، بل يقتصرون على ما هو كالصغرى أو ما هو كالكبرى.

(١) قوله: وقد يمكن الخ أي قد يتأتى علم بشيء وجهل به من جهتين ويكون هاتان الجهتان مدركين مختلفين وواحد من العلم والجهل بالقوة والآخر بالفعل أما في كون الجهل بالقوة والعلم بالفعل فمثاله أن الأشاعرة تعتقد بالفعل أن الحق تعالى ليس بذي جهة وتعتقد بالقوة اعتقاداً خفياً غير مشعور به لهم أن كل موجود فهو ذو جهة حتى أنهم أنكروا عوالم التجريد وظنوا أن ما لا خير له فهو لا وجود له ولقد تلوت على بعضهم هذه المقدمة المعلومة بالقوة فتوقف في أمر الاعتقاد الأول وكاد أن يتشكك فيه ومثال كون الجهل بالفعل والعلم بالقوة أن المتمسكين بظواهر النقول في باب العقائد يعتقدون في جانب الحق جل مجده أنه ذو جهة وعقولهم منطوية بحسب الفطرة السليمة الأصلية أي قبل أن تدنست بأحكام الحس على أن من الموجودات موجودات كثيرة ليست بذات جهة. ولكن غلبت عليهم شقوة الحواس الظاهرة.

(٢) سقط من (ب) لفظ (الوهم).

فصل في التمثيل(1)

وأما التمثيل: فهو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين أو أشياء أخر معينة، على أن ذلك الحكم كلي على المعنى المتشابه فيه، فيكون المحكوم عليه هو المطلوب، والمنقول منه الحكم هو المثال، والمعنى المتشابه فيه هو الجامع، والحكم هو المحكوم بـه على المطلوب المنقول من المثال. مثاله أن العالم محدث لأنه جسم مؤلف، فشابه البناء. والبناء محدث، فالعالم محدث. فههنا عالم وبناء وجسمية ومحدث.

فصل في الضمير

الضمير: هو قياس طويت مقدمته الكبرى إما لظهورها والاستغناء عنها كما جرت العادة في التعاليم. كقولك خطأ (أ ب) و(أ جـ) خرجا من المركز إلى المحيط. وكل خطين خرجا... الخ فينتج أنهما متساويان. وقد حذفت الكبرى. وأما لإخفاء كذب الكبرى إذا صرح بها كلية، كقول الخطابي: هذا الإنسان يخاطب العدو، فهو إذاً خائن، مسلم للثغر. ولو قال: وكل مخاطب للعدو فهو خائن لَشُعِرَ بما يناقض به قوله ولم يسلم.

فصل في الرأي(2)

الرأي مقدمة كلية محمودة مسوقة في أن كذا كائن أو غير كائن، موجود

(1) مثل الشيء بالشيء: سواه وشبهه به، وجعله على مثاله ومثل الشيء لفلان صوره له بالكتابة أو غيرها، حتى كأنه ينظر إليه، فالتمثيل إذن هو التصوير والتشبيه، والفرق بينه وبين التشبيه أن كل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلاً. والتمثيل في علم النفس فعل ذهني به تحصل المعرفة كالإدراك الحسي، والتخيل والحكم من جهة ما هي باعثه على حصول صورة الشيء في النفس وتسمى هذه الظاهرة، بالظاهرة العقلية. والتمثيل عند (هاملن) هو القدرة على إدراج الشيء الحسي المشخص في إحدى مقالات العقل. ويطلق التمثيل حديثاً على قيام الشيء مقام الآخر.

(2) الرأي في اللغة: الاعتقاد والعقل، والتدبر، تقول: رآه رأي العين، أي ظنه بحسب مقتضى مشاهدة العين، وقيل الرأي: اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة الظن، وقيـل أيضاً: الرأي إجالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها إنتاج المطلوب.

أو غير موجود، صواب فعله أو غير صواب. وتؤخذ دائماً في الخطابة مهملة. وإذا عمل منها قياس ففي الأغلب يصرح بتلك المقدمة على أنها كبرى، وتطوى الصغرى، كقولك: الحساد يعادون والأصدقاء ينصحون. ويكون القياس هكذا: هؤلاء حساد، والحسادون يعادون، فهؤلاء يعادون. أو هؤلاء أصدقاء والأصدقاء ينصحون، فهؤلاء ينصحون.

فصل في الدليل[1]

الدليل في هذا الموضع قياس إضماري حده الأوسط شيء واحد إذا وجد للأصغر تبعه وجود شيء آخر للأصغر دائماً كيف كان ذلك التبع، ويكون على نظام الشكل الأول لو صرح بمقدمتيه. ومثاله قولك: هذه المرأة ذات لبن. وكل ذات لبن قد ولدت. فهي إذاً قد ولدت. وربما سمي هذا القياس نفسه دليلاً. وربما سمي به الحد الأوسط.

فصل في العلامة

وأما العلامة فإنها قياس إضماري، حده الأوسط إما أعم من الطرفين معاً، حتى لو صرح بمقدمتيه كان المنتج منه من موجبتين في الشكل الثاني، كقولك: هذه المرأة مصفارة. فهي إذا حبلى. وإما أخص من الطرفين حتى لو صرح بمقدمتيه كان من الشكل الثالث، كقولك: إن الشجعان ظلمة، لأن الحجاج[2] كان شجاعاً وظالماً.

---

(١) الدليل: هو الحجة والبرهان، وهو ما دل به على صحة الدعوى والدليل في اللغة هو المرشد، وما به الإرشاد، وما يستدل به وله عند الأصوليين معنيان: أحدهما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وهو يشمل القطعي والظن، والثاني: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري، وهذا يخص بالقطعي والمعنى الأول أعم من الثاني مطلقاً. ويجمع الدليل على أدلة لا على دلائل إلا نادراً كسليل على سلائل على ما حكاه أبو حيان الأندلسي النحوي.

(٢) هو الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفي أبو محمد: قائد، داهية، سفاك خطيب، ولد ونشأ في الطائف عام ٤٠ هـ وانتقل إلى الشام فلحق بروح بن زنباع نائب عبد الملك بن مروان =

فصل في القياس الفراسي

وأما القياس الفراسي فإنه شبيه بالدليل من وجه وبالتمثيل من وجه. والحد الأوسط فيه هيئة بدنية توجد للإنسان المتفرس فيه. ولحيوان آخر غير ناطق، ويكون من شأن تلك الهيئة أن تتبع مزاجاً يتبعه خلق. فإنه إذا سلم أن الهيئات البدنية تتبع الأمزجة والمواد، وتتبع تلك الأمزجة أخلاق ما، فتكون الأمزجة والمواد علة للهيئة والخلق. والهيئة والخلق تابعان لها في البدن، أحدهما معلول للآخر في النفس، وتكون حدوده أربعة كحدود التمثيل، مثل زيد والأسد، وعظم الأعالي الموجودة لهما، والشجاعة الموجودة للأسد مسلمة لزيد بالحجة بعد أن تتبعت أصناف الحيوان المشاركة للأسد في الأخلاق، فوجد أن كل ما يشاركه في الشجاعة يشاركه في هذه الهيئة، وإن خالفه كثير من خلق آخر، كالكرم المنسوب إليه الذي يخالف فيه النمر ويشاركه في عظم الصدر، والشجاعة. وما لا يشاركه في الشجاعة لا يشاركه في هذه، وإن شاركه في خلق آخر كالكرم، فيقال: إن فلاناً عريض الصدر، شجاع، لأن الأسد عريض الصدر وشجاع.

البرهان

فصل في التصور والتصديق(1)

كل علم فإنه إما تصور لمعنى ما، وإما تصديق. وربما كان تصور بلا تصديق، مثل من يتصور قول القائل: إن الخلاء موجود، ولا يصدق به ومثل

= فكان في شرطته. قلده عبد الملك أمر عسكره وأمره بقتال عبد الله بن الزبير، فزحف إلى الحجاز بجيش كبير وقتل ابن الزبير وفرق جوعه فولاه عبد الملك مكة والمدينة والطائف ثم أضاف إليها العراق، والثورة قائمة فيه، فقمع الثورة وثبتت له الإمارة عشرين سنة، وبنى مدينة واسط (بين الكوفة والبصرة). توفي عام ٩٥هـ.

راجع معجم البلدان ٨: ٣٨٢ ووفيات الأعيان ١: ١٢٣ والمسعودي ٢:١٠٣ - ١١٩ وتهذيب التهذيب ٢:٢١٠ وتهذيب ابن عساكر ٤: ٤٨

(١) العلم - وهو الإدراك مطلقاً إن كان إذعاناً للنسبة الحكمية فتصديق، ومعنى إذعان النسبة إدراكها على وجه يطلق عليه اسم التسليم والقبول والإدراك.

ما يتصور معنى الإنسان وليس له فيه، ولا في شيء من المفردات تصديق ولا تكذيب. وكل تصديق وتصور فإما مكتسب ببحث ما. وإما واقع إبتداء. والذي يكتسب به التصديق هو القياس وما يشبهه من الأمور التي ذكرناها، والذي يكتسب به التصور فهو الحد. وما يشبهه من الأمور التي سنذكرها. وللقياس أجزاء مصدق بها ومتصورة. وللحد أجزاء متصورة، وليس يذهب ذلك إلى غير نهاية، حتى تكون تلك الأجزاء إنما يحصل العلم بها بالإكتساب من أجزاء أخرى هذا شأنها، إلى غير النهاية، ولكن الأمور تنتهي إلى مصدقات بها ومتصورات بلا واسطة، ولنعد المصدق بها بلا واسطة.

فصل في المحسوسات[1]

المحسوسات[2] هي أمور أوقع التصديق بها الحس، كقولك: الثلج أبيض. وكقولك: إن الشمس نيرة.

فصل في المجربات

المجربات هي أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس. وذلك أنه إذا تكرر في إحساسنا وجود شيء لشيء مثل الإسهال للسمقونيا، والحركات المرصودة للسماويات، تكرر ذلك منا في الذكر. وإذا تكرر منا ذلك في الذكر، حدثت لنا منه تجربة بسبب قياس اقترن بالذكر، وهو أنه لو كان

---

(١) قد يسأل عن تأخير ذكر الأحوال للمقدمات عن ذكر موادها وجهاتها فيقال إن الجهة والمادة من المعاني الذاتية للمقدمات لا بما هي مقدمات لكن بما هي أقوال جازمة وقضايا فأما كونها ذائعات وأوليات ومظنونات وغير ذلك فإنما هي لها بالعرض وذلك عند نسبتها إلى الذهن في تصديقه بها أو بما يلزم عنها بما هي جزء قياسي مخصوص، ومن حق المعنى الذاتي أن يقدم على المعنى العرضي والعام على الخاص.

(٢) قال التهانوي: المحسوس هو الحسي، أي المدرك بالحس وقد يطلق المحسوس على المدرك بالحدس إدراكاً داخلياً لا إدراكاً خارجياً كما في قول (باسكال): «هذا هو الإيمان، الله محسوس ومدرك بالقلب لا بالعقل».

راجع الكشاف وخواطر باسكال قسم ٤ المادة ٢٧٨

هذا الأمر كالإسهال مثلاً عن السقمونيا اتفاقياً عرضياً لا عن مقتضى طبيعته لكان لا يكون في أكثر الأمر من غير اختلاف، حتى أنه إذا لم يوجد ذلك، إستندرت النفس الواقعة، فطلبت سبباً لما عرض من أنه لم يوجد. وإذا إجتمع هذا الإحساس، وهذا الذكر مع هذا القياس، أذعنت النفس بسبب ذلك التصديق بأن السقمونيا من شأنها إذا شربت أن تسهل صاحبها.

فصل في المتواترات

المتواترات: هي الأمور المصدق بها من قِبَلِ تواتر الأخبار التي لا يصح في مثلها المواطاة على الكذب لغرض من الأغراض، كضرورة تصديقنا بوجود الأمصار والبلدان الموجودة، وإن لم نشاهدها.

فصل في المقبولات

المقبولات: آراء أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول، إما لأمر سماوي يختص به، أو لرأي وفكر قوي تميز به، مثل إعتقادنا أموراً قبلناها عن أئمة الشرائع (عليهم السلام)، قبل أن يتحققها بالبرهان أو شبهه.

فصل في الوهميات[1]

الوهميات: هي آراء أوجب اعتقادها قوة الوهم التابعة للحس، مصروفة إلى حكم المحسوسات، لأن قوة الوهم لا يتصور فيه خلافها. ومثال ذلك إعتقاد الكل من الدهماء ـ ما لم يصرفوا عنه قسراً ـ أن الكل ينتهي إلى خلاء،

---

(١) يطلق الوهم على كل خطأ في الإدراك، أو الحكم أو الاستدلال شريطة أن يظن أنه خطأ طبيعي، وأن وقوع المرء فيه ناشئ عن انخداعه بالظواهر.
والوهميات: قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة كالحكم بأن ما وراء العالم فضاء لا يتناهى، والقياس المكب منها يسمى سفسطة. راجع تعريفات الجرجاني بتحقيقنا.

أو أن يكون الملاء غير متناه. ومثل تصديق الأوهام الفطرية كلها بأن كل موجود فيجب أن يكون متحيزاً في جهة. وهذان المثالان من الوهميات الكاذبة. وقد يكون منها صادقة يتبعها العقل، مثل أنه كما لا يمكن أن يتوهم جسمان في مكان واحد، فكذلك لا يوجد ولا يعقل جسم واحد، في وقت واحد في مكانين. والوهميات قوية جداً عند الذهن. والباطل منها إنما يبطل بالعقل، ومع بطلانه لا يزول عن الوهم. ولذلك لا تتميز في بادئ الأمر عن الأوليات العقلية ومشابهاتها؛ لأنا إذا رجعنا إلى شهادة الفطرة، رأينا الفطرة تشهد بها شهادتها بالعقليات. ومعنى الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة، وهو بالغ عاقل، لكنه لم يسمع رأياً، ولم يعتقد مذهباً، ولم يعاشر أمة، ولم يعرف سياسة، لكنه شاهد المحسوسات وأخذ منها الخيالات، ثم يعرض على ذهنه شيئاً، ويتشكك فيه. فإن أمكنه الشك، فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك فهو ما توجبه الفطرة. وليس كل ما توجبه فطرة الإنسان بصادق، بل كثير منها كاذب. إنما الصادق فطرة القوة التي تسمى عقلاً. وأما فطرة الذهن بالجملة فربما كان كاذباً. وإنما يكون هذا الكذب في الأمور التي ليست بمحسوسة بالذات. إما هي مثل مبادئ المحسوسات، كالهيولى[1]، والصورة بل العقل.

والباري تعالى أو هي أعم من المحسوسات كالوحدة، والكثرة، والتناهي، واللاتناهي، والعلة، والمعلول، وما أشبه ذلك. فإن العقل لما كان يبتدئ من مقدمات يساعده عليها الوهم، ولا يناقض في شيء منها ولا ينازع. ثم إذا إنتهى إلى نتائج مضادة لمقتضى فطرة الوهم، أخذ الوهم حينئذ في الإمتناع عن تسليم الحق اللازم، فيعلم أن هذه الفطرة فاسدة، وأن السبب فيه أن هذه جبلة قوة لا تتصور شيئاً، إلا على نحو المحسوس. وهذا مثل مساعدة

---

(١) الهيولى: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية.
وللهيولى أسماء باعتبارات مختلفة ١ ـ فهي قابل من جهة استعدادها للصور، وهي مادة وطينة من جهة توارد الصور المختلفة عليها وهي عنصر من جهة ابتداء التراكيب فيها، وهي «اسطقس» من حيث أن التحليل ينتهي إليها.
راجع كشاف اصطلاحات الفنون والتعريفات للجرجاني

الوهم العقل في جميع المقدمات التي أنتجت أن من الموجودات ما ليس له وضع، ولا هو في مكان، ثم إمتناعه عن التصديق بوجود هذا الشيء. ففطرة الوهم في المحسوسات، وفي الخواص التي لها من جهة ما هي محسوسة صادقة يتبعها العقل، بل هو آلة للعقل في المحسوسات. وأما فطرتها في الأمور التي ليست بمحسوسة لتصرفها إلى وجود محسوس فهي فطرة كاذبة.

فصل في الذائعات

وأما الذائعات: فهي مقدمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها إما شهادة الكل، مثل أن العدل جميل. وإما شهادة الأكثر، وإما شهادة العلماء، أو شهادة أكثرهم، أو الأفاضل منهم فيما لا يخالف فيه الجمهور. وليست الذائعات من جهة ما هي هي مما يقع التصديق بها في الفطرة، فإن ما كان من الذائعات ليس بأولي عقلي ولا وهمي، فإنها غير فطرية، ولكنها متقررة عند الأنفس، لأن العادة تستمر عليها منذ الصبا، وفي الموضوعات الإتفاقية. وربما دعا إليها محبة التسالم والإصلاح المضطر إليهما الإنسان، أو شيء من الأخلاق الإنسانية، مثل الحياء، والاستئناس، أو سنن قديمة بقيت ولم تنسخ، أو الإستقراء الكثير، أو كون القول في نفسه ذا شرط دقيق بين أن يكون حقاً صرفاً، أو باطلاً صرفاً، فلا يفطن لذلك الشرط، ويؤخذ على الإطلاق. وإذا أردت أن تعرف الفرق بين الذائع والفطري، فاعرض قولك: «العدل جميل، والكذب قبيح». على الفطرة التي عرفنا حالها قبل هذا الفصل، وتكلف الشك[1] فيهما، تجد الشك متأتياً فيهما وغير متأت في أن الكل أعظم من الجزء، وهو حق أولي. وفي أن الكل ينتهي عند شيء خارج خلا أو ملا، وهو فطري وهمي، والأوليات والوهميات أيضاً ذائعة. وربما عرض من الأسباب ما زيف الوهميات فأخرجها عن الذائعات. وأما الذائعات المحمودة في بادي الرأي الغير المتعقب فهي آراء إذا عرضت على الأذهان

---

(١) الشك: اعتلال النقيضين عند الإنسان وتساويها وذلك قد يكون لوجود أمارتين متساويتين عن النقيضين أو لعدم الامارة فيها والشك ربما كان في الشيء هل موجود أو غير موجود وربما كان في جنسه هو..؟ والشك ضرب من الجهل وهو أخص منه. قال تعالى ﴿لفي شك مريب﴾ ﴿بل هم في شك يلعبون﴾.

العامية الغير الفطنة، أو الفطنة الغافلة عرضاً بغتة، أذعنت لها. وإذا تعقبت، لم تكن محمودة كقول القائل: يجب أن تنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً. وليس الشيء الواحد ذائعاً في البادي بالقياس إلى كل سامع، بل إلى نفس نفس.

فصل في المظنونات[1]

والمظنونات هي آراء يقع التصديق بها لا على الثبات، بل يخطر إمكان نقيضها بالبال، ولكن الذهن يكون إليها أميل. فإن لم يخطر إمكان نقيضها بالبال، وكان إذا عرض نقيضه على الذهن، لم يقبله الذهن، ولم يمكنه، فليس بمظنون صرف، بل هو معتقد. فإن قيل له مظنون فباشتراك الاسم. وكأنه إنما يقال ذلك لمعتقد غير حق، أو غير دائم، أو غير واجب الحقية. وما كان من المعتقدات غير حق أو غير واجب القبول، وكان لا يخطر نقيضه بالبال، لكنه إذا تكلف إخطاره بالبال، لم يجب حينئذ أن يجمد ويقبل، وعاد شنعاً أو مشكوكاً فيه بحسب الشهرة، فهو الذائع في البادي، وبذلك ينفصل عن المظنون.

فصل في المخيلات[2]

المخيلات: هي مقدمات ليست تقال ليصدق بها، بل لتخيل شيئاً على أنه شيء آخر وعلى سبيل المحاكاة. ويتبعه في الأكثر تنفير للنفس عن شيء، أو ترغيبها فيه. وبالجملة قبض أو بسط، مثل تشبيهنا العسل بالمرة، فينفر عنه الطبع، وكتشبيهنا التهور بالشجاعة، أو الجبن بالاحتياط، فيرغب فيه الطبع.

---

(١) ظن الشيء ظناً اعتقده بغير يقين. والظن في اصطلاح الفلاسفة هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض ويستعمل في اليقين والشك وقيل: الظن أحد طرفي الشك بصفة الرجحان. والظنون كل ما لا يوثق به يقال رجل ظنون: قليل الحيلة ضعيف متهم في عقله أو في خبره، ودين ظنون: غير موثوق بقضائه، والظنين المتهم.

(٢) المتخيلة: هي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة، والمعاني الجزئية المنتزعة منها، وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل أخرى، مثل إنسان ذي رأسين أو عديم الرأس، وهذه القوة إذا استعملها العقل سميت مفكرة كما أنها إذا استعملها الوهم والمحسوسات مطلقاً سميت متخيلة ـ راجع تعريفات الجرجاني بتحقيقنا.

فصل في الأوليات[1]

الأوليات: هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها. والمعنى الجاعل لها قضية، وهو القوة المفكرة الجامعة بين البسائط على سبيل إيجاب أو سلب. فإذا حدثت البسائط من المعاني بمعونة الحس والخيال، أو بوجه آخر في الإنسان، ثم الفتها المفكرة الجامعة، وجب أن يصدق بها الذهن ابتداء بلا علة أخرى، ومن غير أن يشعر أن هذا مما استفيد في الحال، بل يظن الإنسان أنه دائماً كان عالماً به، ومن غير أن تكون الفطرة الوهمية تستدعي إليها على ما بيناه. ومثال ذلك أن الكل أعظم من الجزء. وهذا غير مستفاد من حس ولا استقراء ولا شيء آخر. نعم، قد يمكن أن يفيده الحس تصوراً للكل وللأعظم وللجزء[2]. وأما التصديق بهذه القضية فهو من جبلته. وما كان من الوهميات صادقاً على ما أوضحنا فهو في هذه الجملة. واعلم أن الحس إنما يدرك الجزئيات الشخصية. والذكر والخيال ما يحفظان ما يؤديه الحس على شخصيته. أما الخيال فيحفظ الصورة. وأما الذكر فيحفظ المعنى المأخوذ منه. وإذا تكرر الحس، كان ذكراً. وإذا تكرر الذكر كان تجربة. وقد قيل في الحسيات والتجربيات ما فيه كفاية في مثل هذا الكتاب. والفكر العقلي ينال الكليات متجردة. والحس والخيال والذكر تنال الجزئيات. فإن الحس لا ينال الإنسان المقول على كثيرين. وكذلك الخيال، فإنك أي صورة أحضرتها في التخيل أو في الحس الجسماني لم يمكنك أن تشرك فيها سائر الصور الجزئية الشخصية، لأن ما يرتسم في الحس أو الخيال يكون مع عوارض من الكم والكيف والأين والوضع غير ضرورية في الإنسانية، ولا مساوية لها. فالكليات والتصديقات والتصورات الواقعة فيها

---

(١) الأوليات: هي المقدمات اليقينية الضرورية، وتسمى بالمبادئ الأولى، والبديهيات، ومبادئ المنطق، ومبادئ العقل، وهي ما لا يحتاج العقل في معرفته إلى وسط.
وهي واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان، ومنها ما يستخدم في العلوم أو في علم دون علم.

(٢) قوله: للكل وللأعظم وللجزء أي جزئيات هذه الثلاثة فإن الحس لا يدرك إلا الجزئي، وعلى هذا فكان الأصوب أن يقول لهذا الكل وهذا الأعظم وهذا الجزء ولذا قال وأما التصديق بهذه القضية يعني الكلية فهو من جبلته (ا ـ ع)

غير مدركة بالحس ولا بالتخييل، ولا أيضاً عللها حدس أو تجربـة، لكنهما معاونان للعقل. أما من جهة التصور فلأن الحس يعرض على الخيال أموراً مختلطة، والخيال يعرضها على العقل، ثم العقل يفعل فيها التمييز والتجزئة، ويـأخذ كـل واحد من المعـاني مفرداً[١]، ويـرتب الأخص والأعم والـذاتي والعرضي، فترتسم حينئذ في العقل المعاني الأولى للمتصورات، ثم يركب منها الحدود. فأما من جهة التصديق فقد يعينه الحس والخيال من طريق التجربة أو الحدس. وقد يعينه بالاستقراء. والفرق بين الاستقراء والتجربة معلوم، وإستعانته به من طريق الاستقراء إما على سبيل الاحتجاج وإما على سبيل التنبيه كمن يستقري جزئيات أمور[٢] أحكامها بينة الصدق، إلا أن بالنفس عنها غفلة. وقد يعين على سبيل العرض بأن يعين أولاً في إعطاء المتصورات، ثم المتصورات تأتلف بإيجاب وسلب، فيلوح للعقل ما يجب أن يصدق به بذاته، ويلوح له القياس فيما يجب أن يكتسب به من التصديق.

فصل في البرهان

البرهان: قياس مؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني. واليقينيات إما الأوليات وما جمع معها[٣]، وإما التجربيات، وإما المتواترات، وإما المحسوسات. وقد فهمناها. وأما الذائعات والمقبولات والمظنونات فخارجة عن هذه الجملة.

فصل في البرهان[٤] المطلق

هو برهان اللم وبرهان الآن. أما بـرهان اللم فهـو الذي ليس إنما

(١) سقط من (ب) لفظ (مفرداً)

(٢) سقط من (ب) لفظ (أمور)

(٣) قوله: وما جمع معها أي ما ألحق بها وهو الصادق من الوهميات.

(٤) البرهان عند الأصوليين: ما فصل الحق عن الباطل، وميز الصحيح من الفاسد بالبيان الذي فيه.

وأما عند الفلاسفة: فهو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كان ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات.

يعطيك علة إجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق بها فقط، حتى تكون فائدته أن تعتقد أن القول لم يجب التصديق به، بل يعطيك أيضاً مع ذلك علة إجتماع طرفي النتيجة في الوجود، فتعلم أن الأمر لِمَ هو في نفسه كذا، فيكون الحد الأوسط فيه علة لتصديقك بالنتيجة وعلة لوجود النتيجة، لأنه علة للحد الأكبر، إما على الإطلاق، كقولك: هذه الخشبة مثلاً أحالها[1] شيء قوي الحرارة. وكل شيء أحاله شيء قوي الحرارة فهو محترق. فهذه الخشبة محترقة[2]. وإما لا على الإطلاق، بل علة لوجوده للأصغر، مثل أن يكون الحد الأوسط نوعاً ما، وله جنس، أو فصل، أو خاصة، فنحمل ذلك الحد عليه أو لا، ونحمل عليه ما وضع تحته، مثل قولك: كل شكل متساوي الساقين فهو مثلث. وكل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين.

فصل في برهان الأنّ

وأما برهان الأنّ: فهو الذي إنما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق. فيعتقد أن القول لم يجب التصديق به، ولا يعطيك أن الأمر في نفسه لم هو كذلك، لأن الحد الأوسط فيه ليس هو علة للأكبر في ذاته بوجه، ولا علة لوجود الحد الأكبر في الأصغر. وربما كان معلولاً له كقولنا: هذه الخشبة محترقة، فإذا قد أحالها شيء حار. والإحتراق معلول لوجود الحد الأكبر في الأصغر، وما كان هكذا فليسم دليلاً.

فصل في مطلب «هل»[3]

مطلب «هل» هو ما يطلب به أن يتعرف الإيجاب أو السلب، وبالجملة

---

(١) قوله: أحالها هكذا بالأصل، ولعل النسخة الأصلية الصحيحة خالطها وكذا يقال في إحالة الآتي.

(٢) إن الفرق بين برهان اللم لا على الإطلاق وبين برهان الأنّ وإن اشتركا في أن الأوسط ليس علة للأكبر في ذاته أن الأوسط في ذاك يكون ذاتياً للأصغر وفي هذا عرضياً.

(٣) هل: هي لطلب التصديق الإيجابي أي الحكم بالثبوت أو الانتقاء ولا تستعمل إلا في الاستفهام لا بمعنى أنها بنفسها علم الاستفهام بل لا بد من ملاحظة أداة الاستفهام قبلها إما =

التصديق. وهو إما مطلب «هل» مطلقاً، كقولك: هل الله موجود؟ وهل الخلاء موجود؟ وإنما يطلب به أن يتعرف بهذا المطلب حال الشيء في الوجود المطلق، أو العدم المطلق.

وأما مطلب «هل» مقيداً كقولنا: هل الله خالق الشر؟ وهل الجسم محدث. وإنما يطلب به أن يتعرف هل الشيء موجود على حال ما أو ليس؟

فصل في مطلب «ما»

مطلب «ما» هو ما يطلب به التصور، وهو إما بحسب الإسم، كقول القائل: ما الخلاء؟ ومعناه: ما المراد باسم الخلاء؟ وهذا يتقدم كل مطلب. وإما بحسب الذات، كقولك: ما الإنسان في وجوده؟ وهذا يطلب به أن يتعرف حقيقة الذات، ويتقدمه الهل المطلق.

فصل في مطلب «لِمَ» (1)

مطلب «لم» ما يطلب به أن يتعرف العلة لجواب «هل». وهو إما أن يطلب به علة التصديق فقط، وإما أن يطلب به علة نفس الوجود.

= ملفوظة أو مقدرة وإذا ثبت أحد الأمرين وكان التردد في التعيين فحقيق أن يسأل عنه بالهمزة مع (أم) دون (أو) مع (هل) فإنه سؤال عن أصل الثبوت، وهل بمعنى قد نحو: هل أتى على الإنسان حين من الدهر، وبمعنى (ألا) نحو (هل أدلكم) وبمعنى (إن) نحو (هل في ذلك قسم لذي حجر) وبمعنى (بل) نحو هل في الدار أغيار، وبمعنى (ما) النافية نحو (هل جزاء الإحسان إلا الإحسان) وبمعنى الأمر نحو (هل أنتم منتهون).

(1) لم: مركبة من لام الجر و(ما) الاستفهامية، والأكثر على حذف ألفها مع حرف الجر لكثرة استعمالها معاً واعتناقهما في الدلالة على المستفهم عنه، وخص هذا السقوط بالاستفهامية لأنها قامة، وألفها طرف، والأطراف محل للحذف وغيره من التغيير بخلاف الموصولة فإنها ناقصة تحتاج إلى ما توصل به وهي وما توصل به كاسم واحد فألفها في حكم المتوسط.

فصل في مطلب الأي

وأما مطلب الأي: فهو داخل بالقوة في الهل المقيد. وإنما يطلب التمييز إما بالصفات الذاتية وإما بالخواص.

فصل - الأمور التي يلتئم منها أمر البراهين ثلاثة

موضوعات، ومسائل، ومقدمات هي المبادئ والموضوعات يبرهن فيها، والمسائل يبرهن عليها، والمقدمات يبرهن بها. فلنتكلم أولاً في المقدمات.

فصل في مقدمات البراهين

مقدمات البراهين تكون صادقة يقينية ذاتية[1]، لا بد أن تنتهي إلى مقدمات أولية مقولة على الكل كلية. وقد تكون ضرورية إلا على الأمور المتغيرة التي هي[2] في الأكثر على حكم مّا، فتكون أكثرية. وأن تكون عللاً لوجود النتيجة، وأن تكون مناسبة لها.

فصل في الحمل الذاتي

الحمل الذاتي يقال على وجهين. فإنه إما أن يكون المحمول مأخوذاً في حد الموضوع مثل الحيوان في حد الإنسان. وإما أن يكون المحمول مأخوذاً في حده الموضوع، أو جنساً مثل الفطوسة التي يؤخذ في حدها الأنف والمثلث الذي يؤخذ في حده السطح، أو موضوع معروضة كمفرق البصر الذي يؤخذ في حده الجسم. والجسم موضوع الأبيض الذي هو مفروض لذلك العارض.

(١) سقط من (ب) لفظ (ذاتية)

(٢) في (ب) تكون بدلاً من (هي)

وإنما كان هذا ذاتياً لأنه خاص لموضوع الصناعة، أو لشيء في موضوع الصناعة[1] التي الشيء من جملتها، فهو يتبع الشيء أو موضوع صناعته من حيث هو. ولا يكون دخيلاً عليه غريباً عنه.

فصل في المقدمة الأولية

المقدمة الأولية يقال لها أولية من وجهين:

أحدهما: من جهة أن التصديق بها حاصل في أول العقل مثل أن الكل أعظم من الجزء.

والثاني: من جهة أن الإيجاب فيها أو السلب لا يقال على ما هو أعم من الموضوع قولاً كلياً. أما الإيجاب فمثل قولك: إن كل مثلث فزواياه مساوية لقائمتين. فان هذا لا يحمل على ما هو أعم من المثلث حملاً كلياً كالشكل. وأما ما هو أخص من المثلث مثل متساوي الساقين، فقد يبطل ويبقى ما هو أعم منه كالمثلث، ولا يبطل كون الزوايا مثل قائمتين. وإذا بطل المثلث لم يبق لما هو أعم من المثلث كالشكل هذا المعنى. فإذا ما بقي المثلث محمولاً على شيء، وجد هذا المعنى في ذلك الشيء، سواء بقي ما هو أخص منه أو لم يبق. فإذا ارتفع المثلث المحمول على شيء، ارتفع هذا المعنى عن ذلك الشيء. وإن بقي له ما هو أعم من المثلث والأولى قد تكون أعم كالجنس. وقد يكون مساوياً، ولا يكون أخص.

فصل في المقول على الكل[2]

المقول على الكل ههنا غير الذي كان في كتاب القياس. فإن معنى المقول على الكل هو أن يقال على كل واحد واحد في كل زمان ما دام موصوفاً بما وضع معه، لأن كليات البرهان ضرورية لا تتغير. والكلي ههنا أريد

(١) في (ب) آخر بدلاً من (الصناعة).

(٢) الفرق بين المقول على الكل ههنا والكلي أن الكلي في كتاب البرهان يحتاج أن يكون أولياً كالحيوان للإنسان والمقول على الكل قد يكون غير أولي كالجسم أو الجوهر للإنسان.

شريطة. فإنه يحتاج أن يكون مقولاً على كل واحد في كل زمان، ومع ذلك يكون قولاً أولياً. وشخصية الموضوع في الوجود لا تمنع كلية الحكم إذا كان الموضوع في نفس تصوره قد يمكن أن يحمل على الكثيرين، وإن عاق عائق غير معناه كالشمس، لا كزيد. والضروري ههنا غير الضروري الذي كان في كتاب القياس، فإنه يعني ههنا[1] بالضروري ما كان المحمول دائماً للموضوع ما دام موصوفاً بما وضع معه، وإن كان لا ما دام موجوداً، بل ما دام موصوفاً بما وضع معه، مثل قولنا: كل أبيض فهو بالضرورة ذو لون مفرق للبصر، لا ما دام ذاته موجوداً، بل ما دام أبيض.

فصل في المناسب

المناسب للعلم هو أن لا تكون المقدمات فيه من علم غريب، كمن يستعمل مقدمات الهندسة في الطب. بل يكون من ذلك العلم بعينه، أو من علم يناسبه، لأن المحمولات يجب أن تكون ذاتية. والذاتي يكون من ذلك العلم بعينه، أو من علم يشاركه في موضوعه بنوع ما على ما نوضح. ولأن المقدمات البرهانية علة النتيجة. والعلة مناسبة للمعلول بوجه ما، فلهذا إذا قال الطبيب: إن الجرح المستدير لا يندمل إلا أبطأ من المزاوي؛ لأن الدائرة أوسع الأشكال، لم يكن برهن من الطب.

فصل في الموضوعات[2]

وأما الموضوعات: فهي الأمور التي توضع في العلوم وتطلب أعراضها

(١) ليس في (ب) لفظ (ههنا).

(٢) الموضوع بوجه عام هو المادة التي يبني عليها المتكلم أوالكاتب كلامه، تقول: موضوع البحث أي مادته.

والموضوع عند ديكارت، وعند من تقدمه من فلاسفة العصر الوسيط، هو الأمر الذي تتمثله في الذهن، فالحقيقة الموضوعية هي الحقيقة التي نتمثلها ذهنياً بخلاف الحقيقة الصورية المستقلة عن الذهن: والموضوع أيضاً هو الشيء الموجود في العالم الخارجي وهو ما ندركه بالحواس، ونتصوره ثابتاً ومستقراً ومستقلاً عن رغائبنا وآرائنا ويقابله الذات.

الذاتية مثل المقدار للهندسة، ومثل العدد للحساب، ومثل الجسم من جهة ما يتحرك ويسكن للعلم الطبيعي، ومثل الموجود والواحد للعلم الإلهي. ولكل منها أعراض ذاتية تخصه مثل المنطق، والأصم للمقادير، ومثل الشكل لها، ومثل الزوج والفرد للعدد، ومثل الإستحالة، والنمو والذبول، وغير ذلك للجسم الطبيعي. ومثل القوة، والفعل، والتمام، والنقصان، والحدوث والقدم، وما أشبهها للموجود. وقد يكون الموضوع واحداً مثل الجسم الطبيعي، وقد يكون أموراً كثيرة متجانسة أو متناسبة، مثل الخط والسطح، والجسم للهندسة.

فصل في المسائل البرهانية

وأما المسائل البرهانية فهي القضايا الخاصة بعلم علم المشكوك فيها، المطلوب برهانها، وموضوعاتها. أما موضوع العلم نفسه كقولنا: كل مقدار إما مشارك وإما مباين. وإما موضوعه مع عرض ذاتي له. كقولنا: كل مقدار وسط في النسبة، فهو ضلع ما يحيط به الطرفان. وإما نوع من موضوعه، مثل قولك: إن كل خط يمكن أن ينقسم بنصفين. وإما نوع من موضوعه مع عرض، كقولنا: كل خط قام على خط فإن الزاويتين كذا. وإما عرض ذاتي له، مثل قولنا: كل مثلث فإن زواياه كذا. وأما المحمول فلا يجوز أن يكون للموضوع ذاتياً بمعنى الداخل في حد الموضوع، لأن وجود هذا للموضوع بين بنفسه، اللهم إلا في حالين: أحدهما: أن يكون الموضوع متخيلاً بعد، وإنما يعرف بأمور خارجة عنه، أو بالإسم فقط، وذاته لم تتحقق بعد، مثل طلبنا أنه هل النفس جوهر، أم لا؟ لأنا إنما نكون حينئذ قد عرفنا من النفس الإسم وفعلاً ما، ولم نعرف بعد ذاتها، فالموضوع بالحقيقة عارض ذاتي للنفس، وهو الفاعل لذلك الفعل، كالمحرك والمدرك، مثل الأبيض للثلج،

= وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية كبدن الإنسان لعلم الطب فإنه يبحث فيه عن أحواله من حيث الصحة والمرض. راجع تعريفات الجرجاني.

والمطلوب جنس للمعروض له، وهو غير مقوم لماهية ذلك العارض تقويم المحمولات الذاتية.

والحالة الثانية: أن يكون البرهان ليس يراد به التصديق مع العلة. أعني الإن واللمَ معاً، بل العلة وحدها مثل أنه إذا كنا نعلم أن الإنسان جوهر، ويكون الجوهر ليس له أولياً، فنريد أن نعلم العلة، فنقول: لأنه جسم، ولكن الذاتي بالمعنى الثاني هو المطلوب في المسائل البرهانية. وأما في المقدمات، فلا يجوز أن تتفق المقدمتان في الحمل الذاتي بحسب المعنى الأول حتى يكونا معاً ذاتيتين بذلك الإعتبار، وإلا كان الأكبر ذاتياً للأصغر بذلك المعنى. وقد بينا أن هذا غير مطلوب إلا بالحالتين المذكورتين. ويجوز أن تكون المقدمتان جميعاً ذاتيتين بالمعنى الثاني. ويجوز أن تكون الصغرى ذاتية بالمعنى الأول، والكبرى بالمعنى الثاني، وبالعكس.

فصل في الأصول التي تعلم أولا قبل البراهين

الأصول التي تعلم أولاً قبل البراهين ثلاثة: حدود[1]، وأوضاع، ومقدمات.

فالحدود تفيد تصور ما لا يكون بين التصور من موضوعات الصناعة، ومن عوارض الصناعة، مثل أن النقطة طرف لا جزء له. والخط طول لا عرض له. والسطح كذا. ومثل أن المثلث شكل يحيط به كذا، وليست تفيد تصديقاً البتة ولا فيها إيجاب ولا سلب. وأما الأوضاع فهي المقدمات التي ليست بينة في نفسها، ولكن المتعلم يراود على تسليمها وبيانها إما في علم آخر، وإما بعد حين في ذلك العلم بعينه مثل ما نقول في أوائل الهندسة أن لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم، ولنا أن نعمل دائرة على كل نقطة، وبقدر كل بعد، بل مثل أن الخطين إذا وقع عليهما خط مستقيم، فكانت الزاويتان اللتان من جهة واحدة أقل من قائمتين، فإن الخطين يلتقيان

(١) الحد في اصطلاح المنطقيين هو ما تنحل إليه القضية كالموضوع والمحمول فهما الحدان اللذان تتألف منهما القضية من جهة ما هي قضية، والحدود بهذا المعنى إما أن تكون مشخصة أو مجردة أو عامة أو خاصة أو مفردة أو جمعية أو موجبة أو سالبة.

من تلك الجهة، فما كان من الأوضاع يتسلمه المتعلم من غير أن يكون في نفسه له عناد، سمي أصلاً موضوعاً على الإطلاق، وما كان يتسلمه مسامحاً وفي نفسه له عناد يسمى مصادرة.

فصل في المقدمات

وأما المقدمات فمثل أن المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، فمنها خاصة بالعلم مثل قولنا: كل مقدار إما مشارك وإما مباين. ومنها عامية، مثل أن كل شيء يصدق عليه إما الإيجاب وإما السلب. والعاميات تخصص في العلوم، فلا يقال في الهندسة: أن كل شيء إما مساو وإما غير مساو، بل كل مقدار. وربما خصص في الحالتين جميعاً كقولهم: كل مقدار إما منطق وإما أصم.

فصل في اختلاف العلوم واشتراكها في الموضوعات

العلوم إما متباينة وإما متناسبة. والمتباينة هي التي موضوعاتها لا تشترك في الذات ولا في الجنس، مثل علم العدد[1]، والعلم الطبيعي. والمتناسبة إما متساوية في المرتبة، وإما بعضها في بعض، وإما بعضها تحت بعض. فأما المتساوية في المرتبة فمثل الهندسة والعدد، فإن موضوعيهما متجانسان؛ لأن المقدار والعدد نوعا الكم. ومثل العلم الطبيعي وعلم النجوم فإن موضوعيهما شيء واحد، وهو جرم العالم، ولكن النظرين مختلفان. فهذا ينظر من جهة ما يتحرك ويسكن، ويمتزج ويفترق، وما أشبه ذلك، ويحوم أكثره حوم الكيف،

(١) علم العدد، ويسمى الارثماطيقي: وهو علم نتعرف منه أنواع العدد، وأحوالها، وكيفية تولد بعضها من بعض، وموضوعه: الأعداد من جهة خواصها ولوازمها، ومن الكتب المختصرة فيه: سقط الزند في علم العدد. ومن المبسوطة (كتاب الارثماطيقي) من أبواب الشفاء ومن المتوسطة (كتاب نيقوماخس) والد أرسطو. ومنفعة هذا العلم ارتياض النفس بالنظر في المجردات عن المادة ولواحقها ولذلك كانت القدماء يقدمونه في التعليم على سائر العلوم حتى المنطق.

راجع مفتاح السعادة ومصباح السيادة ١: ٣٦٣ ـ ٣٧٤

وذلك ينظر فيه من جهة ما يتكمم هو وعوارضه. ولذلك كثيراً ما يشتركان في المسائل، لكن أحدهما يعطي برهان اللمَ، والآخر يعطي برهان الإن. أو أحدهما يعطي برهاناً عن علة فاعلية، والآخر عن علة صورية[1]. وأما المختلفة في المرتبة وبعضها في بعض، فمثل المخروطات في الهندسة؛ لأن المخروطات تنظر في نوع من موضوع الهندسة. وأما المختلفة في المرتبة، وبعضها تحت بعض، فلا يخلو إما أن يكون العالي ليس موضوعه بالحقيقة جنساً لموضوع السافل، بل هو كالجنس لعمومه. وإن كان لا على نحو عموم الجنس، ولو كان على نحو عموم الجنس، لم يمتنع أن يكون السافل نوعاً منه كالمخروطات من الهندسة. وهذا مثل العلوم الجزئية تحت الفلسفة الأولى التي موضوعها الموجود المطلق بما هو موجود مطلق. وإما أن يكون العالي جنساً لموضوع الأسفل، ولكن لم يؤخذ الأسفل من جهة ما هو نوع الأعلى مطلقاً، بل قرن به عرض ما، وأخذ مع ذلك العرض موضوعاً، ونظر في أعراضه الذاتية من جهة ما هو كذلك. وهذا كالنظر في الأكر المتحركة تحت علم الهندسة. ومثل النظر في المناظر، لأن موضوعات المناظر خطوط عرض لها إن فرضت متصلة بحدقة قد نفذت في مشف، فاتصلت بأطراف جسم. وربما كان الموضوع من علم، والعرض من علم آخر، لكن البحث عنه يكون من جهة ما له ذلك العرض الذي هو له غريب، ولموضوع آخر ذاتي، مثل الموسيقى[2] الذي موضوعه النغم، وهو من عوارض العلم الطبيعي. وإنما يبحث الموسيقى عن النغم من جهة ما فيها عارض غريب هو ذاتي لموضوع

(١) أما قوله عن علة صورية يريد به أن صاحب علم الهيئة إنما يبرهن على ما يبرهن عليه بما أدركه من صورة الفلك ولا يعطي في ذلك العلة في الجواب بلم كما يفعل الطبيعي في نقل البرهان.

(٢) الموسيقى: علم يعرف منه أحوال النغم والإيقاعات وكيفية تأليف اللحون، وإيجاد الآلات الموسيقاوية وإنما وضعوا هذه الآلات لضرورة تخلل الفترات بالصوت الإنساني فتخل باللذة، ولأنه قد يوجد في بعض الآلات ما ليس في الطبيعة فلم يرتضوا الإخلال به. وموضوعه: الصوت من جهة تأثيره في النفس باعتبار نظامه في طبقته وزماناً ومنفعته: بسط الأرواح وتعديلها وتقويتها وقبضها أيضاً. ويستعمل النغم تارة في الأفراح والحروب، وعلاج المرضى، وتارة في المآتم وبيوت العبادات.

آخر، أعني المناسبة العددية، فهو لذلك تحت العدد، لا تحت العلم الطبيعي.

فصل في تعاون العلوم

تعاون العلوم هو أن يؤخذ ما هو مسألة في علم مقدمة في علم آخر، فالعلم الذي فيه المسئلة معين للعلم الذي في المقدمة. وهذا على وجوه ثلاثة: أحدها: أن يكون أحد العلمين تحت الآخر، فيستفيد العلم السافل مباديه من العالي، مثل الموسيقى من العدد، والطب من الطبيعي. والعلوم كلها من الفلسفة الأولى. وإما أن يكون العلمان متشاركين في الموضوع، كالطبيعي والنجومي في جرم الكل. فأحدهما ينظر في جوهر الموضوع كالطبيعي، والآخر ينظر في عوارضه كالنجومي. فإن الناظر في جوهر الموضوع يفيد الآخر المبادي، مثل استفادة المنجم من الطبيعي أن الحركة الفلكية يجب أن تكون مستديرة، وإما أن يكون العلمان متشاركين في الجنس، وأحدهما ينظر في نوع بسيط كالحساب، والآخر في نوع أكثر تركيباً كالهندسة، فإن الناظر في الأبسط يفيد الآخر مبادي، كما يفيد العدد الهندسية، مثل ما في عاشرة أوقليدس.

فصل في نقل البرهان

نقل البرهان قد يقال لأخذ المبدأ على نحو ما ذكرناه. وقد يقال كما يبرهن على المخروط البصري[1] في المناظر ببرهان هندسي لو جرد المخروط عن الإضافة إلى البصر، لكان عليه ذلك البرهان بعينه. وذلك لأن الحد الأوسط يكون من العلم الآخر، والحد الأصغر يكون من ذلك العلم.

---

(١) هذا يتحقق بان يعلم أن البرهان إذ قام على مطلوب قام على لازم المطلوب وعكسه ومساويه وجزئه وعكس نقيضه وعكس جزئيه كما بين أولاً.

فصل في اشتراك العلوم في المسائل

إشتراك العلوم في المسائل تارة يقع على ما قلناه، وتارة يقع بين علم عال وبين علم سافل. وكل واحد منهما يعطي «برهان لِمَ» مثل أن يكون بعض العلل في العلم العالي مثل العلل المفارقة للأجسام الطبيعية، وبعضها في العلم السافل[١]، مثل العلل المقارنة لها كالهيولى والصورة، فإذا أعطي البرهان من العلل المقارنة، كان من العلم السافل. وإن أعطي من المفارقة كان من العلم العالي[٢].

فصل في أنه ليس على الفاسدات برهان

البرهان يعطي اليقين الدائم، وليس في شيء من الفاسدات عقد دائم، لأن المقدمات الصغرى في القياسات على الفاسدات لا تكون دائمة الصدق، فلا تكون برهانية، فبين أنه لا برهان عليها ولا حد. فانا سنوضح أن البرهان والحد متشاركان في الأجزاء. فما لا برهان عليه، فلا حد له. وكيف يكون له حد، وإنما يتميز بالعوارض الغير المقومة. فأما المقومات فمشتركة لها.

فصل في كيفية حصول العلم بالممكنات من البرهان

الممكنات إما أكثرية، وإما اتفاقية. أما الممكنات الأكثرية فلها لا محالة علل أكثرية إذا جعلت حدوداً وسطى، أوقعت علماً وظناً مكتسباً غالباً. أما العلم فبامكانها الأكثري، وذلك يقين. وأما الظن فبأنها تكون، لأن الأمر إذا صح أن له علة أكثرية، توقع كونه. وهذا مثل نبات الشعر على الذقن عند

(١) قوله: وبعضها في العلم السافل مثال ذلك أن يقال لم صار الانسان يموت..؟ فيقال: لأنه مركب من اضداد يفسد بعضها بعضاً.

(٢) مثال ذلك أن يقال لم صار الانسان يموت فيقال: لأن الحكمة الالهية أوجبت الهيولى تعاقب الصورة فمفارقة الأولى سبب لحلول الأخرى ليأخذ كل واحد حظه.

البلوغ لعلة استحصاف البشرة[1]، ومتانة النجار. ففي الأكثريات ضرورة ما من وجه، فلذلك يتميز وجودها على وجود نقايضهـا. وقد عـرف ذلك في الكتب المفصلة.

فصل في الاتفاقيات

وأما الإتفاقيات فقد يمكن أن يبرهن على أنها اتفاقية، وأنها داخلة في جملة الإمكان، ولا برهان عليها من جهة أنها تكون، أو لا تكون البتة، وإلا لترجح ذلك الطرف وصار أكثرياً.

فصل في الأشياء الثلاثة

الأشياء التي عليها مبنى البراهين ثلاثة: المـوضوعـات، والمطلوبـات، والمبادئ. فأما الموضوعات فيجب أن تعطى حدودها وماهيتها إن كانت خفية الحدود كالنقطة[2] والوحدة. ويتسلم وجودها تسليم مقدمة هي مبدأ أو أصل موضوع، أو مصادرة. وأما المطلوبات فهي العوارض الذاتيـة. فان كـانت خفية الحدود، أعطي حدودها مثل الأصم والمنطق، وما أشبـه ذلك. وأمـا وجودها للموضوعات، فيؤخر إلى مـرتبته في البيـان البرهـاني. وأما المبـادئ فيجب أن تتسلم تسليماً وتوضع وضعاً من جهة الهل.

---

(١) قوله: استحصاف البشرة أي استحكامها، والنجار بكسر النون وتشديد الجيم بعدها الأصل (ا - ع).

(٢) النقطة: ثلاثة أقسام: مادية، ورياضية، ومتافيزيقية. أما النقطة المادية فهي أصغر شيء ذي وضع يمكن أن يشار إليه بالاشارة الحسية.
وأما النقطة الرياضية فهي معنى هندسي أولي لا يمكن تعريفه إلا بنسبته الى غيره، كقولنا: إن النقطة ذات غير منقسمة ولها وضع، وهي نهاسة الخط.
راجع رسالة الحدود ٩٢

فصل في اختلاف برهان الإنْ واللِمَ[1]

إختلاف برهان الإن واللم في علم واحد يمكن على وجهين: أحدهما: أن يكون أحد القياسين قد أعطى علة بعيدة. وقد بقي بعدها اللم، فيكون إعطاء اللم لم يستكمل بعد. وقد يكون هذا في المطلوب الموجب كمن يضع العلة في أن فلاناً حمّ أنه انسد مسامه، لا أنه عفن خلطه، ويكون في السالب كمن يضع العلة في جواب من يسأله إن الحائط لم يتنفس انه ليس بحيوان، لا أنه ليس بذي رئة. وهو الجواب الصواب. فان وجود الرئة علة معاكسة للتنفس، وسلبها يسلب التنفس.

والوجه الثاني: أن يكون أحد القياسين فيه علة دون الآخر، وذلك مثل قياس من يقول. إن الكواكب الثابتة بعيدة جداً، لأنها تلمع[2]. وكل بعيد يلمع فهو بعيد جداً. ثم نقول: إن المتحيرات قريبة. وكل قريب جداً فانه لا يلمع، فالمتحيرات لا تلمع.

فصل في أن الحد لا يكتسب من البرهان

ولا القسمة ولا حد ضد المحدود ولا الاستقراء لا يمكن إكتساب الحد بالبرهان، لأنه لا بد حينئذ من حد أوسط مساو للطرفين[3]، لأن الحد

(١) يقول الجرجاني: الفرق بين برهان اللم وبرهان الإن: أن الأول يعطي اللمية في التصديق أو في الوجود، والثاني يعطي اللمية في التصديق ولا يعطيها في الوجود، فبرهان الان يدل على أنية الحكم في نفسه دون لميته في نفسه، وقد يقال على الاستدلال من العلة الى المعلول برهان لمي، ومن المعلول الى العلة برهان اني.

(٢) اعلم أنه أخذ المعلول مكان العلة وذاك أن البعد علة للمعان لا أنه اللمعان علة للبعد، والثاني هذا هو الذي أعطى فيه العلة إذ جعل القرب علة عدم اللمعان.

(٣) قوله: مساو للطرفين لأن من شرط البرهان أن يكون الاكبر فيه إما مساو للطرفين وإما أعم وكذلك الأوسط للأصغر فلا يمكن في الأوسط بالجملة أن يكون أعم من الاكبر ولا أخص من الأصغر ونحن إذا أردنا أن نبين أن الحد يوجد للمحدود بوسط فمطلوبنا يتساوى فيه المحمول والموضوع أعني أن الحد مساو للمحدود، وإذا كان الاكبر مساوياً للأصغر والأوسط لا يمكن أن يكون أعم من الاكبر فليس ممكنا أن يكون أعم من الأصغر، ولأنه لا يمكن أن يكون أخص من الأصغر فلا يمكن أن يكون أخص من الأكبر لمساواة الأصغر للاكبر.

والمحدود متساويان، وذلك الأوسط لا يخلو إما أن يكون حداً آخر، أو يكون رسماً أو خاصة. أما الحد الآخر فان السؤال في إكتسابه ثابت. فان اكتساب بحد ثالث، فالأمر ذاهب إلى غير النهاية. وان اكتسب بالحد الأول، فذلك دور. وإن اكتسب بوجه آخر غير البرهان، فلم لا يكتسب به هذا الحد على أنه لا يجوز أن يكون لشيء واحد حدان تامان على ما سنوضح بعد. وإن كانت الواسطة غير حد، فكيف صار ما ليس بحد أعرف وحوداً للمحدود من الأمر الذاتي المقوم له، وهو الحد حتى يكتسب به. وأيضاً فهل يكون الحد إنما حمل في الكبرى على الوسط على أنه محمول مطلق، أو حمل على أنه حد له. فان حمل على الأوسط على أنه محمول مطلق، أنتج أنه محمول على الأصغر فقط. ولم يعرف من ذلك أنه له حد، ولم يكن إلى ذلك القياس حاجة. فانا قد بينا أن حمل الحد وأجزائه على المحدود مما لا يحتاج فيه إلى برهان. وان حمل على أنه حد للاوسط، فهو كاذب. فانه ليس حد النوع هو بعينه حد خاصته، فليس حد الإنسان هو بعينه حد الضحاك إلا أن يقول قائل: انه حمل على الأوسط بأنه حد لموضوعه. أي أن ما هو موضوع للأوسط. فهذا حده. فان هذا أيضاً كاذب. فان الباكي والخجل وسائر الخواص والفصول المساوية لها تحمل عليها الخاصة. وليس حد النوع حداً لها. فان قيل: إنه يحمل على الأوسط على أنه حد ما هو موضوع للأوسط وضعاً حقيقياً وضع النوع لخواصه، فيكون قد أخذ المطلوب في بيان نفسه. فانه لو كان هذا معلوماً لما احتيج إلى البرهان. والحد لا يكتسب بالقسمة، فان القسمة تضع أقساماً، ولا تحمل من الأقسام شيئاً بعينه إلا أن يوضع وضعاً من غير أن يكون للقسمة فيه مدخل، وإما إستثناء نقيض قسم ليبقى القسم الداخل في الحد، فهو إبانة الشيء بما هو مثله أو أخفى منه. فانك إذا قلت: لكن ليس الإنسان غير ناطق فهو إذاً ناطق، فلم تكن أخذت في الإستثناء شيئاً أعرف من النتيجة. وأيضاً فان الحد لا يكتسب من حد الضد، فليس لكل محدود ضد، ولا أيضاً حد أحد الضدين أولى بذلك من حد الضد الآخر. وأيضاً فان الإستقراء لا يفيد علماً كلياً، فكيف يفيد الحد. ولأنك إن استقريت أن الحد حد لكل شخص حتى تجعله حداً للنوع فقد كذبت. وإن قلت: إن

الحد حد لنوع كل واحد من تلك الأشخاص، فقد صادرت على المطلوب الأول، فلم يبق إذاً للاستقراء وجه.

فصل في طريق اكتساب الحد

لكن الحد يقتنص بالتركيب. وذلك بأن يعمد إلى الأشخاص التي لا تنقسم[1]، وتنظر من أي جنس هي من العشرة التي سنذكرها، فتأخذ جميع المحمولات المقومة لها التي في ذلك الجنس، أو في الشيء الذي يقوم لها كالجنس، فتجمع العدة منها بعد أن تعرف أيها أول لها، مثل الحس، فانه أولا للحيوان. ثم النطق. وأيضاً مثل الجسم، فانه أولاً للحيوان ثم الناطق. وتتحرى أن لا يكون في المجموع شيء مكرراً، ونحن لا نشعر كما نقول: جسم ذو نفس حساس. ثم نقول معها حيوان. فيكون الحيوان مكرراً تارة بالتفصيل والحد، وتارة بالإجمال والتسمية. فاذا جمعنا هذه المحمولات، ووجدنا منها شيئاً مساوياً للمحدود من وجهين إثنين فهو الحد. أما أحد الوجهين فالمساواة في الحمل. أعني أن يكون كل ما يحمل عليه المحدود يحمل عليه هذا القول. وكل ما يحمل عليه هذا القول يحمل عليه المحدود. والثاني المساواة في المعنى. وهو أن يكون دالاً على كمال حقيقة ذاته، لا يشذ منها عنه شيء. فان كثيراً مما يميز الذات يكون قد أخل ببعض الأجناس أو ببعض الفصول، فيكون مساوياً في الحمل، ولا يكون مساوياً في المعنى، كقولك في حد الإنسان: إنه جسم ناطق مايت مثلاً. فان هذا ليس بحد حقيقي، بل هو ناقص، لأن الجنس القريب غير موضوع فيه. وكقولك في حد الحيوان إنه

---

(١) إنما يصح لنا هذا من جهة الحس أولاً فإنه تحقق عندنا من أي الأجناس هو ذلك الشخص من حيث نجد فيه المعنى الجنس وسائر المعاني الفصلية التي نعلم أن أيها رفعنا ارتفع وجود ذلك الشخص فعلمنا وجوب هذا الأمر في كل مساو له في النوع فاقتنصنا من المحسوس المعقول ومن الجزئي الكلي، ولم يكن هذا على وجه الاستقراء إذ كان الاستقراء إنما يكون لسائر اشخاص النوع ليصح نقل الحكم منها إليه، ونحن لما رأينا هذه المعاني في الشخص الواحد حكمنا بموجب الفطرة العقلية أنه لا يصح قوام مثل هذا الانسان إلا بجملتها فأوحيناها لكل إنسان.

جسم ذو نفس حساس من غير أن تقول ومتحرك بالإرادة. فان هذا مساو في الحمل وناقص في المعنى. ولا تلتفت في الحد إلى أن يكون وجيزاً، بل لا يتم الحد حداً بأن يميز على الإيجاز ما لم يوضح فيه الجنس القريب باسمه، أو بحده إن لم يوجد له إسم، فيكون اشتمل على الماهية المشتركة، ثم يؤتى بعده بجميع الفصول الذاتية. وان كانت ألفاً وكان بواحد منها كفاية في التمييز، فإنك إذا تركت بعض الفصول، فقد تركت بعض الذات. والحد عنوان للذات وبيان له، فيجب أن يقوم الحد في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها، فحينئذ يعرض أن يتميز أيضاً المحدود. والحكماء لا يطلبون في الحدود التمييز. وإن لحقها التمييز، بل يطلبون تحقق ذات الشئ وماهيته. ولذلك فلا حد بالحقيقة لما لا وجود له، إنما ذلك قول يشرح الاسم. ولذلك ما حد الفيلسوف الحد بأنه قول دال على الماهية، ولم يقل قول وجيز مميز، كما هو من عادة المحدثين أن يقولوه. ولهذا ما ذم تحديد من أخذ في تحديد الشئ العنصر وحده فقط، كالطبيعيين[1] في تحديدهم الغضب أنه غليان دم القلب. أو الصورة فقط كالجدليين[2] في تحديدهم الغضب بأنه شهوة الإنتقام. لا لأنهما لم يميزا، بل لأنهما لم يوفيا كمال الماهية. بل قد أمر أن يحد من كليهما مجموعين، وأن لا يخل بذكر سبب ذاتي في التحديد. فعلى هذا يجب أن تقتنص الحدود للأنواع. وأما الأجناس فأن تؤخذ الفصول التي تخص

---

(١) الطبيعية أو عبادة الطبيعة: مذهب الذين يرون أن الصورة البدائية للدين تأليه ما في الطبيعة من كائنات وقوى، فالدين عندهم ينشأ عن تشخص قوى الطبيعة للإنسان ومعنى هذا التشخص أنه في الطبيعة أشياء تؤثر في مخيلة الانسان البدائي كالشمس والكواكب والنار والليل، والعاصفة فتتراءى له هذه الأشياء على صورة أشخاص عقلاء يعبدهم ويتوكل عليهم وتسمى هذه النظرية بنظرية الدين التاريخية. والطبيعية أيضاً هي القول بضرورة الرجوع الى الطبيعة لأسباب صحية أو فلسفية، ومعنى الرجوع ترك ما اكتسبناه من أنماط الحياة المعقدة والتخلق باخلاق الشعوب البدائية.

(٢) الجدل: الخصام واللجاجة: وعند المنطقيين: هو القياس المؤلف من مقدمات مشهورة او مسلمة. والمجادلة هي عند اهل المناظرة لا لاظهار الصواب بل لالزام الخصوم. والجدليون اصحاب مذهب وكانوا يسمون في دولة اليونان قديماً السفسطائيين. وكان لهم دور كبير في قلب الحقائق وطمس المعالم.

الأنواع وتحذف. فيما يبقى إن كان اسماً مفرداً، فصل باعتبار المحمولات. وإن كان مؤلفاً، فهو المطلوب.

فصل في إعانة القسمة في التحديد

والقسمة أيضاً معينة في الحد إذا كانت بالذاتيات فكانت القسمة للأعم قسمة من طريق ما هو هو، فان قسمة الحيوان إلى ذي رجلين وكثير الأرجل ليست قسمة له من طريق ما هو حيوان، بل له من طريق ما هو ماش. فانه لكونه ماشياً استعد لهذه القسمة، لا لكونه حيواناً. فان طبيعة الحيوان لا تنقسم بهذه الانقسامات ما لم يتحصل لها طبيعة المشي. فلو كان الحيوان غير ماش لم يستعد لهذه القسمة البتة. وإذا فعلت هذا حفظت الترتيب. ويجب أن تراعي شرطاً ثالثاً وهو أن لا تقف في الوسط، بل تقسم، وتقسم حتى ينتهي إلى الذاتيات التي إذا قسمتها وقعت القسمة بفرضيات أو أشخاص. فان القسمة من الجواهر إذا إنتهت إلى الإنسان، وقفت، ولم تنقسم بعده بالذاتيات. وبعد ذلك إما أن ينقسم الشئ إلى الأشخاص أو إلى فصول عرضية، كالكاتب والأمي والمحترف والغاصب، وغير ذلك.

فصل في الأجناس العشرة

وأما هذه الأجناس العشرة فمنها الجوهر، وهو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع، أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه بالفعل، لا بتقويمه. ومنها الكم[1]، وهو الشيء الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة، والتجزي، وهو

(١) الكم في علم ما بعد الطبيعة مقابل للكيف وهو من مقولات العقل الأساسية، ويطلق على جميع المعاني التي يتناولها علم الحساب، وعلم الهندسة، وعلم الميكانيكا كالعدد والمقدار والامتداد والكتلة، والحركة. والكم بهذا المعنى يشمل ما يسميه (بويل) ولوك، بالكيفيات الأولى بخلاف الكيفيات الثانية، التي لا يلحقها القياس، قال ابن رشد، والكمية منها بالذات، ومنها بالعرض. فالتي بالذات مثل العدد وسائر تلك الأنواع التي عددت، والتي بالعرض، مثل السواد والبياض فإنه يلحقها التقدير من جهة ما هما في العظم.
راجع ما بعد الطبيعة ص ٨.

إما أن يكون متصلاً إذ يوجد لإجزائه بالقوة حد مشترك تتلاقى عنده وتتحد به، كالنقطة للخط. وإما أن يكون منفصلاً لا يوجد لأجزائه ذلك بالقوة، ولا بالفعل كالعدد. والمتصل قد يكون ذا وضع، وقد يكون عديم الوضع. وذو الوضع هو الذي يوجد لأجزائه إتصال وثبات، وإمكان أن يشار إلى كل واحد منها أين هو من الآخر، فمن ذلك ما يقبل القسمة في جهة واحدة وهو الخط. ومنها ما يقبل في جهتين متقاطعتين على قوائم وهو السطح. ومنه ما يقبله في ثلاثة جهات قائم بعضها على بعض، وهو الجسم والمكان أيضاً ذو وضع لأنه السطح الباطن من الحاوي. وأما الزمان فهو مقدار للحركة إلا أنه ليس له وضع، إذ لا توجد أجزاؤه معاً. وإن كان له إتصال، إذ ماضيه ومستقبله يتحدان بطرف هو الآن. وأما العدد فهو بالحقيقة الكم المنفصل. ومن المقولات العشر الإضافة. وهو المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شئ آخر، وليس له وجود غيره. مثل الأبوة بالقياس إلى البنوة. لا كالأب فان له وجوداً يخصه كالإنسانية. وأما الكيف فهو كل هيئة قارة في جسم لا يوجب إعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه، ولا لجملته اعتبار يكون به ذا جزء مثل البياض والسواد. وهو إما أن يكون مختصاً بالكم من جهة ما هو كم، كالتربيع بالسطح، والاستقامة بالخط، والفردية بالعدد. وإما أن لا يكون مختصاً به. وغير المختص به إما أن يكون محسوساً ينفعل عنه الحواس، ويوجد بانفعاله الممتزجات. فالراسخ منه مثل صفرة الذهب وحلاوة العسل تسمى كيفيات انفعاليات. وسريع الزوال منه. وإن كان كيفية بالحقيقة فلا تسمى كيفية[1]، بل إنفعالات؛ لسرعة إستبدالها، مثل حمرة الخجل، وصفرة الوجل. ومنها ما لا تكون محسوسة. وهذا إما أن يكون إستعدادات إنما تتصور في النفس بالقياس إلى كمالات. فان كان إستعداداً للمقاومة وإباء للانفعال، سمي قوة طبيعية، كالمصحاحية والصلابة. وإن كان إستعداداً لسرعة الإذعان والانفعال، سمي لا قوة طبيعية مثل المراضية

(١) قوله: فلا تسمى كيفية الخ فيه تأمل ولعله أراد أنه يكون ألا يكون كيفية وأن يكون وسطاً بين الكيف والانفعال وإن كان عند التحقيق الدقيق كيفاً إلا أنه من أضعف أقسام الكيفيات (١ - ع)

واللين. وإما أن يكون في أنفسها كمالات لا يتصور أنها استعدادات لكمالات أخرى، ويكون مع ذلك غير محسوسة بذاتها. فما كان منها ثابتاً، سمي ملكة، مثل العلم والصحة. وما كان سريع الزوال، سمي حالاً مثل غضب الحليم، ومرض المصحاح. وفرق بين الصحة والمصحاحية. فان المصحاح قد لا يكون صحيحاً، والممراض قد يكون صحيحاً. ومن جملة العشرة الأين[1]، وهو كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه، ككون زيد في السوق. ومتى. وهو كون الجوهر في زمانه الذي يكون فيه، مثل كون هذا الأمر أمس. والوضع، وهو كون الجسم بحيث تكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف والموازاة بالقياس إلى الجهات. وأجزاء المكان إن كان في مكان؛ مثل القيام والقعود. وهو في المعنيين غير الوضع المذكور في باب الكم، والملك. ولست أحصله، ويشبه أن يكون كون الجوهر في جوهر آخر يشمله، وينتقل بانتقاله مثل التلبس والتسلح. والفعل، وهو نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه غير قار الذات، بل لا يزال يتجدد ويتصرم، كالتسخين والتبريد. والانفعال، وهو نسبة الجوهر إلى حالة فيه بهذه الصفة، مثل التقطع والتسخن.

فصل في مشاركات الحد والبرهان

إنا كما لا نطلب العلة «بلم» إلا بعد مطلب «هل»[2]، كذلك لا نطلب الحقيقة «بما» إلا بعد «هل»، وعن كل واحد منهما جواب. لكن الحقيقي من

(١) أين سؤال عن مكان، فإذا قلت: أين زيد، فإنما تسأل عن مكانه وهو إحدى مقولات أرسطو، اطلقه الفلاسفة على المحل الذي ينسب إليه الجسم. قال الغزالي: من الأين ما هو أين بذاته ومنه ما هو مضاف فالذي هو أين بذاته كقولنا: زيد في الدار أو في السوق، وما هو أين بالاضافة فهو مثل فوق، وأسفل، ويمنة ويسرة، وحول ووسط، وما بين وما يلي، وعند، ومع، وعلى وما أشبه ذلك ولكن لا يكون للجسم أين مضاف مالم يكن أين بذاته. راجع معيار العلم ص ٢٠٧ وقال ابن رشد: ومثال ذلك أن الأين كما قيل هو نسبة الجسم الى المكان، فالمكان مأخوذ في حده الجسم ضرورة، وليس من ضرورة حد الجسم أن يؤخذ في حده المكان ولا هو من المضاف.

راجع مختصر ما بعد الطبيعة ص٨

(٢) سبق الحديث عنه في كلمة وافية

الجواب عن «لم» هو الجواب بالعلة الذاتية، فيتفق هذان المطلبان في أمرين في كون كل منهما إنما يكون بعد «هل». وفي الجواب إذا كان الجواب عن «لم» بالجواب الحقيقي. فإن العلة الذاتية مقومة للشيء. فهي إذاً داخلة في الحد وفي جواب ما هو، فيتفق إذاً الداخل في الجوابين. مثاله: لم انكسف القمر؟ فنقول: لأنه توسط بينه وبين الشمس الأرض، فانمحا نوره. ثم نقول: ما كسوف القمر؟ فنقول: هو إنمحاء نور القمر لتوسط الأرض. لكن هذا الحد الكامل للكسوف لا يكون عند التحقيق حداً واحداً في البرهان، بل حدين. أي لا يكون جزءاً من مقدمة في البرهان، بل جزئين. فالذي يحمل منهما على الموضوع في البرهان أولاً وهو الحد الأوسط يكون في الحد محمولاً بعد الأول. والذي يحمل في البرهان ثانياً يكون في الحد محمولاً أولاً، لأنك تقول في البرهان: إن القمر قد توسط الأرض بينه وبين الشمس وكل مستضيء من الشمس يتوسط بينهما الأرض ينمحي ضوؤه، فينتج أن القمر يمحى ضوؤه. ثم نقول: والمنمحي ضوءه منكسف. فالقمر إذاً منكسف. فأولاً حملت التوسط ثم الانمحاء. وفي الحد التام تورد أولاً الانمحاء، ثم التوسط؛ لأنك تقول: إن إنكساف القمر هو انمحاء ضوئه لتوسط الأرض بينه وبين الشمس. فإن جعلت كل واحد من توسط الأرض وانمحاء الضوء حداً على حدة، واتفق إذاً أن كان مميزاً، فكان حداً ما، وإن لم يكن تاماً، سمي الذي يكون منهما الحد الأوسط في القياس حداً هو مبدأ برهان، كما نقول في مثال آخر: إن الرعد صوت انطفاء النار في الغمام. أو: الغضب شهوة الانتقام. ويسمى الذي يكون منهما حداً أكبر حداً هو نتيجة برهان، كقولك: إن الكسوف إنمحاء ضوء القمر. والغضب غليان دم القلب. فهذا إنما يتفق إذا كان بعض أجزاء الحد التام علة للجزء الآخر. فإن إقتصر على العلة[1]،

---

(١) العلة: لغة عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل ومنه سمي المرض علة، وهي ما يتوقف عليه الشيء، وفي التلويح: ما يثبت به الشيء، وعند الأصولي: ما يجب به الحكم، وكل من العلة والسبب قد يفسر بما يحتاج إليه الشيء فلا يتغايران، وقد يراد بالعلة المؤثر، وبالسبب ما يفضي إلى الشيء في الجملة أو ما يكون باعثاً عليه فيفترقان. وقال بعضهم: السبب ما يتوصل به إلى الحكم من غير أن يثبت به، والعلة ما يثبت الحكم بها وكذا الدليل

كتوسط الأرض، كان الحد يسمى مبدأ برهان. وإن اقتصر على المعلول كالانمحاء، كان الحد يسمى نتيجة برهان. والحد التام مجموعهما مع الجنس.

فصل في أقسام معنى الحد

والحد يقال بالتشكيك على خمسة أشياء، فمن ذلك الحد الشارح لمعنى الإسم، ولا يعتبر فيه وجود الشيء. فإن كان في وجود الشيء شك، أخذ الحد أولاً على أنه شارح للاسم، كتحديد المثلث المتساوي الأضلاع في افتتاح كتاب أوقليدس[1]. فإذا صح للشيء وجود، علم حينئذ أن الحد لم يكن بحسب الاسم فقط. ويقال حد لما كان بحسب الذات. فمنه ما هو نتيجة برهان. ومنه ما هو مبدأ برهان. ومنه حد تام مجتمع منهما. ومنه ما هو حد لأمور لا علل لها ولا أسباب. أو أسبابها وعللها غير داخلة في جوهرها مثل تحديد النقطة والوحدة والحد. وما أشبه ذلك. فإن حدودها لا بحسب الاسم فقط، ولا مبدأ برهان، ولا نتيجة برهان، ولا مركب منهما.

فصل في أقسام العلل[2] وبيان دخولها في الحد والبرهان

يقال علة للفاعل، ومبدأ الحركة، مثل النجار للكرسي، والأب للصبي. ويقال: علة للمادة، وما يحتاج الشيء إلى أن يكون حتى يقبل ماهيته مثل الخشب ودم الطمث. ويقال: «علة»، للصورة، وكل شيء مكون. فإنه

= فإنه طريق لمعرفة المدلول بسببه تحصل المعرفة، والعلة عند غير الأصولي: ما يحتاج إليه سواء كان المحتاج الوجود أو العدم أو الماهية عند العامة.

(١) اقليدس المهندس النجار الصوري ـ وهو ابن نوقطرس بن برنيقس المظهر للهندسة المبرز فيها ويعرف بصاحب جو مطريا واسم كتابه في الهندسة باليوناني الاسطروشيا ومعناها أصول الهندسة. حكيم قديم العهد يوناني الجنس شامي الدار صوري البلد نجار الصنعة له يد طولى في علم الهندسة وكتابه المعروف بكتاب الأركان هذا اسمه بين حكماء يونان وسماه من بعده الروم (الاستقصات) وسماه الاسلاميون الأصول ـ هو كتاب جليل القدر عظيم النفع أصل في هذا النوع، وله كتاب المفروضات، وكتاب المناظر وكتاب تأليف اللحون وغير ذلك.

(٢) سبق الحديث عنها في كلمة وافية

ما لم تقترن الصورة بالمادة لم يتكون الشيء. ويقال: «علة» للغاية، والشيء الذي لأجله الشيء مثل الكن للبيت. وكل واحدة من هذه إما قريبة كالعفونة للحمى، وإما بعيدة كالسدة، وإما بالقوة، وإما بالفعل. وإما خاصة كالبناء للبيت. وإما عامة كالصانع له، وإما بالذات مثل السقمونيا يسخن بذاته. وإما بالعرض مثل السقمونيا يبرد لأنه يزيد المسخن، أو شرب الماء البارد يسخن لأنه يجمع المسخن. وإنما يجب أن يعطي في البراهين العلة التي بالذات الخاصة القريبة التي بالفعل حتى ينقطع سؤال اللم. وإلا فهو بعد ثابت. والعلل الأربع قد تقع حدوداً وسطى في البراهين لإنتاج قضايا محمولاتها أعراض ذاتية. والعلة بالفعل هي ما تستلزم وجود المعلول بالفعل كالصورة والغاية. وأما العلة الفاعلية والقابلية فلا يجب من وضعهما وضع المعلول وإيجابه ما لم يقرن بذلك ما يدل على صيرورتها علة بالفعل، مثل إقتران انفعال الأفيون[1] عن الحرارة الغريزية التي في الأبدان بالقوة المبردة التي فيه. فإنه حينئذ يجب عن قوته التبريد. وذلك في كثير من المواد. ولكن كثير من الأمور الطبيعية يلزم عن اقتران موادها بفواعلها أن يوجد المعلول ضرورة، بل هذا في كلها، وفي كثير منها لا يوجد مادتها على الطباع التي يجب إلا ويوجد الكائن، كنطفة الإنسان، وكأنه لا فرق بين القسمين. وهذه الضرورة لا تمنع أن تكون لغاية كما سنوضح في العلوم. فلا يمتنع إذاً استعمال الغاية في براهينها، وفي براهين ما لم تكن هكذا من الكائنات الغير الطبيعية، لا مانع البتة عن إستعمال الغاية، بل لا بد منها بحيث يكون المعلول إنما يجب باجتماع الفاعل والقابل معاً. فإن الواحد منها لا يكفي حداً أوسط ما لم يجتمعا. فإنا نقول مثلاً: لم كانت الأسنان الطواحن عريضة؟ فنقول: لأن المادة كانت تامة

(١) الأفيون: هو عصارة تجنى من تشقيق ثمر الخشخاش وهو المعروف (بأبي النوم) وله أنواع كثيرة على حسب البلاد التي يجلب منها والمستعمل في الطب لتسكين الآلام والتنويم هو المجلوب من أزمير ومن أصوله المورفين والكودين والناركوتين.
والأفيون: من السموم القاتلة فلا يجوز تعاطيه إلا بأمر الطبيب وبمقادير دنيئة جداً وقد انتشرت عادة استعماله في الصين والهند وتركيا، ومصر فيبلع أو يدخن به لإحداث خدر وتفريح ويستعمل في أوربا للانتحار.

راجع دائرة معارف القرن العشرين ١: ٤٣١

الاستعداد لذلك. ونقول أيضاً: الأضراس أريد منها الطحن، وكل ما يراد منه الطحن يعرض. وأما الصورة المادية فلا يحتاج إلى شرط في إدخالها حداً أوسط. وكأن الغاية في أكثر الأمر تفيد اللم المجرد، دون الآن. وقد يجتمع في الشيء علل فوق واحدة، وحتى الأربعة كلها. وقد يكون لبعض الأشياء بعض العلل دون بعض. فلذلك لا يدخل في حدود التعليميات ولا براهينها علة مادية. فقد قلنا في العلل ودخولها في البراهين. وأما دخولها في الحدود، فكما أوضحنا من أن العلل الذاتية مقومة. وإذا كان للشيء علة مساوية أو أعم، وكانت ذاتية، فدخولها ظاهر. وأما العلل التي هي أخص من الشيء مثل أن للحمى عللاً كالعفونة وكالحركة العنيفة للروح، أو إشتعال من غير عفونة. وللصوت أيضاً إنطفاء نار وإنكسار قمقمة، وقرع بعصا، وما أشبه ذلك. فليس شيء منها يدخل في الحد ويدخل في البرهان. وأما في الحد فيطلب الشيء الجامع لها إن وجد، مثل القرع المقاوم لجميع ذلك، فيكون هو العلة التي تدخل في الحدود. وأما العلل الخاصية فلحدود أنواع الشيء مثل إنطفاء النار لحد الرعد، لا الصوت المطلق. وقد يحد الشيء بجميع علله الأربع إن كانت له وكانت ذاتية، كمن يحد القدوم بأنه آلة صناعية من حديد شكلها كذا ليقطع به الخشب نحتاً. فالآلة جنس، والصناعية تدل على المبدأ الفاعل، والشكل على الصورة، والنحت على الغاية، والحديد على المادة. وفي هذه الأبواب كلام طويل لا يليق بالمختصرات.

فصل في دفع توهم الدور المحال من ترتب في الطبيعة يوهم ذلك

واعلم أن في الكائنات أموراً بعضها علل لبعض في الدور[1]. فكذلك

---

(١) الدور: هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر، فالدور العلمي: هو توقف العلم بكل من المعلومين على العلم بالآخر. والإضافي المعي: هو تلازم الشيئين في الوجود بحيث لا يكون أحدهما إلا مع الآخر، والحكمي: الحاصل بالاقرار كأخ أقر بابن للميت ثبت نسبة ولا

القياسات التي تكون منها تدور دوراً، مثل إنه لم كانت السحابة؟ فقيل: لأنه كان بخار. فقيل: لم كان بخار؟ فقيل: لأن الأرض كانت ندية، وفعل فيها الحر. فقيل: لم كانت الأرض ندية؟ فقيل: لأنه كان مطر. ثم قيل: لم كان مطر؟ فقيل: لأنه كان سحاب. فينتج من هذا أنه كان سحاب لأنه كان سحاب. ومن أوساطه أنه كان سحاب، وإن كان هناك وسائط أخرى. ولكن لا فرق في البرهان الدوري بين أن يكون حد قد وقع مكرراً بلا واسطة بين طرفي تكراره، أو وقع مكرراً، وبين طرفي تكراره وسائط. ولكن المثال الذي أوردناه ليس في الحقيقة دوراً، لأن السحاب الواقع حد أكبر، والسحاب الواقع حداً أوسط ليس واحداً بالذات، بل بالنوع. وليس هذا مما يجعل القياس دوراً، لأن الدوري هو أن يؤخذ الشيء في بيان نفسه، لا أن يؤخذ مساويه في النوع في بيانه، وهو غيره بالذات.

فصل في كيفية دخول العلل الخاصة في البرهان[1]

العلل هي التي أخص من المعلول. وتكون حدوداً وسطى في البرهان. وهو مثل كون السحاب عن تكاثف الهواء بالبرد، وعن إنعقاد البخار والزلزلة عن حدوث ريح، أو عن انحطاط أعالي وهدة، أو إندفاع سيل في باطن الأرض. والرعد عن ريح وعن انطفاء دخان ناري، والحمى عن عفونة، وعن حرارة روح بلا عفونة، فقد يمكن أن تجتمع لهذه العلل الخاصية معنى عام يكون محمولاً عليها. فيكون لذلك أقرب من المعلول. ويكون علته المساوية له. وقد لا يجتمع لا أنه يذهب الأمر في ذلك إلى غير نهاية. لكنه

= يرث فإن توريثه يؤدي إلى عدم توريث الأخ. والدور المساوي: كتوقف كل من المتضايفين على الآخر وهذا ليس بمحال إنما المحال الدور التقدمي، وهو توقف الشيء بمرتبة أو مراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة أو مراتب فإذا كان التوقف في كل واحدة من الصورتين بمرتبة واحدة كان الدور مصرحاً، وإن كان أحدهما أو كلاهما بمراتب كان مضمراً.

(١) سبق الحديث عنه في كلمة وافية

يقف عند عام، لا واسطة بينه وبين تلك الخواص. ومعلوم أنه لا يمكن حينئذ أن توجد علة مساوية للحد الأكبر. فما كان من العلل الخاصية لا يوجد بينها وبين الحد الأكبر ما هو أعم منها مساو للأكبر. فلا يمكن أن تجعل حدوداً وسطى إلا لموضوعات لها أخص أيضاً من الأكبر، فلا تكون علل وجود الأكبر على الإطلاق. بل علل وجوده للأصغر الأخص. فإن الحمى المطلقة ليست معلولة للعفونة. بل حمى هذا الإنسان، أو حمى أصحاب الغب. وكذلك النوع ليس علة وجود الجنس مطلقاً، بل لما هو تحت النوع[1] من شخص، أو نوع دونه، وما كان يوجد له معنى عام. فإن حمل الأكبر على الحدود الوسطى التي هي أخص، لا يكون أولا، ولكن بتوسط العام، مثل أن هذه الشجرة ينتثر ورقها وهي تينة، وأخرى وهي خروع، وأخرى وهي كرم. وتكون العلة لانتثار الورق فيها جمود رطوبتها وانفشاشها. ولكن ليس لهذه الوسطيات الخاصية التي هي تينة وخروع وكرم أولا. ولكن العريض الورق والتينة والكرمة والخروع عريضة الأوراق بلا واسطة وأما أنها تجمد رطوبتها، أو تنفش رطوبتها. فليس لأنها تينة أو خروع أو كرمة بلا واسطة، بل لأنها عريضة الورق، وهي تنتثر ورقها، لا لأنها تلك، ولا لعرض الورق، ولكن لانفشاش الرطوبة وجمودها. فقد بان أين ينعكس الحد الأوسط الذي هو العلة على الأكبر المعلول، وأين لا ينعكس.

فصل في شرح ألفاظ يجب التنبه لمعانيها

الظن الحق هو رأي في شيء أنه كذا، ويمكن أن لا يكون كذا. والعلم اعتقاد بأن الشيء كذا. وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا، وبواسطة توجبه. والشيء كذلك. وقد يقال لتصور الماهية بتحديد. والعقل إعتقاد بأن الشيء كذا، وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا طبعاً بلا واسطة، كاعتقاد المبادئ الأولى

(١) النوع: في اللغة الصنف من كل شيء، تقول: ما أدري على أي نوع هو، أي وجه.
والنوع في علم الحياة: مجموع أفراد يتمثل فيهم نموذج مشترك، ويكون هذا النموذج محدداً وثابتاً ووراثياً بحيث لا يمكن في المرحلة الحاضرة من التطور أن يتم بينه وبين نموذج نوع آخر تهجين دائم. أما النوع الواحد فإن تهجين أفراده منتج دائماً.

للبراهين. وقد يقال لتصور الماهية بذاتها، بلا تحديدها، كتصور المبادئ الأولى للحد. والذهن قوة للنفس معدة نحو اكتساب العلم. والذكاء قوة استعداد للحدس[1]. والحدس حركة إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط. وبالجملة سرعة الإنتقال من معلوم إلى مجهول كمن يرى تشكل إستنارة القمر عند أحوال قربه وبعده عن الشمس فيحدس أنه يستنير من الشمس.

فصل في بيان وجوه الغلط في الأقوال الشارحة

وههنا مواضع يجب أن يراعى الاحتراز منها في الحدود، فتعرف حتى لا يقع باغفالها سهو.

فمن ذلك ما يقع في جانب الجنس، ومنه ما يقع في جانب الفصل. ومنه ماهو مشترك. وهذا المشترك هو أيضاً مشترك للحد الناقص والرسم. فمن الخطأ في الجنس أن يوضع الفصل مكانه، كقول القائل: إن العشق إفراط المحبة. وإنما هو المحبة المفرطة.

ومن ذلك أن توضع المادة مكان الجنس، كقولهم للكرسي إنه خشب يجلس عليه. وللسيف أنه حديد يقطع به. فإن هذين الحدين قد أخذ فيهما المادة مكان الجنس. ومن ذلك أن يؤخذ الهيولى التي عدمت، وليست الآن موجودة مكان الجنس، كقولهم للرماد أنه خشب محترق. وهو ليس الآن خشب، بل كان خشباً. ومن ذلك أخذهم الجزء مكان الجنس في حد الكل، كقولهم: إن

(١) الحدس في اللغة: الظن والتخمين، والتوهم في معاني الكلام والأمور والنظر الخفي، والضرب والذهاب في الأرض على غير هداية، والرمي والسرعة في السير، والمضي على غير استقامة. والحدس الذي اصطلح عليه الفلاسفة القدماء مأخوذ من معنى السرعة في السير.
وقال الجرجاني: الحدس: هو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب. وقال التهانوي: الحدس هو تمثل المبادئ المرتبة في النفس دفعة من غير قصد واختيار سواء بعد طلب أو لا، فيحصل المطلوب.
والحدس عند بعض الاشراقيين: هو ارتقاء النفس الإنسانية إلى المبادئ العالية حتى تصبح مرآة مجلوة تحاذي شطر الحق فتمتلي من النور الإلهي الذي يغشاها من دون أن تنحل فيه انحلالاً تاماً ويسمى هذا الامتلاء من النور الإلهي كشفاً روحياً أو إلهاماً.

العشرة خمسة وخمسة. وأورد في التعليم الأول لهذا مثال آخر، وهو قولهم: إن الحيوان جسم ذو نفس. وفي تحقيق ذلك بحث دقيق[1]. ومن ذلك أن توضع الملكة مكان القوة. والقوة مكان الملكة. وذلك في الأجناس المقدمة في أجزاء الحدود، كقولهم: إن العفيف هو الذي يقوى على اجتناب اللذات الشهوانية. إذ الفاجر يقوى أيضاً ولا يفعل فقد وضع إذاً القوة مكان الملكة[2] لاشتباه الملكة بالقوة لأن الملكة قوة ثابتة. وكقولهم: إن القادر على الظلم هو الذي من شأنه وطباعه النزوع إلى إنتزاع ما ليس له من يد غيره، فقد وضع الملكة مكان القوة، لأن القادر على الظلم قد يكون عادلاً ولا يظلم، ولا تكون طباعه هكذا. ومن ذلك أن تأخذ اسماً مستعاراً أو مشتبهاً، كقول القائل: إن الفهم موافقة، وإن النفس عدد. ومن ذلك أن تضع شيئاً من اللوازم مكان الأجناس كالواحد والموجود. ومن ذلك أن تضع النوع مكان الجنس، كقولك: إن الشر هو ظلم الناس، والظلم نوع من الشر. وأما من جهة الفصل فأن تأخذ اللوازم مكان الذاتيات. وأن تأخذ الجنس مكان الفصل. وأن تحسب الانفعالات فصولاً. والانفعالات إذا اشتدت، بطل الشيء. والفصول إذا اشتدت، ثبت الشيء وقوي. وأن تأخذ الأعراض فصولاً للجواهر، وأن تأخذ فصول الكيف غير الكيف، وفصول المضاف غير المضاف لا ما إليه الإضافة. وأما القوانين المشتركة فمثل أن تعرف الشيء بما هو

(١) قوله بحث دقيق إنما قال ذلك لتوقفه على معرفة الماهية بشرط لا والماهية لا بشرط والماهية بشرط وخلاصة التحقيق أن الجسم إن أخذ بشرط أي بشرط عدم دخول فصل ما من فصول الأنواع التي تحته كان جزءاً أو مادة ولم يجز دخوله في حد الحيوان وإن أخذ لا بشرط على أنه يجوز أن يكون أي نوع كان من الأنواع التي تحته فهو جنس ويجب دخوله في الحد.

(٢) الملكة: صفة راسخة في النفس، أو استعداد عقلي خاص لتناول أعمال معينة بحذق ومهارة مثل الملكة العددية، والملكة اللغوية، ويرادفها القوة، والقدرة، والاستعداد الدائم. وتطلق الملكة أيضاً على ما يقابل العدم أو على ما يقابل الحال فإذا أطلقت على ما يقابل العدم دلت على الوجود، وإذا أطلقت على ما يقابل الحال دلت على الكيفية الراسخة. والملكة عند معظم الفلاسفة: هي القدرة على الفعل أو الترك، وقد عني الفلاسفة منذ القدم بتصنيف ملكات النفس فقال أفلاطون: إن النفس ثلاث نفوس: نفس عاقلة، ونفس غضبية، ونفس شهوانية وقال أرسطو: النفس منها الغاذية، ومنها الحساسة، ومنها المحركة، ومنها الناطقة. وذهب بعض المتأخرين إلى أن ملكات النفس ثلاث: وهي الحساسية والعقل، والإرادة.

أخفى، كمن حد النار بأنها جسم شبيه بالنفس، والنفس أخفى من النار. ومثل أن يحد الشيء بما هو مساو له في المعرفة، أو متأخر عنه في المعرفة. مثال المساوئ له في المعرفة قولهم: إن العدد كثرة من الآحاد. والعدد والكثرة شيء واحد. فهذا قد أخذ نفس الشيء في حده. ومن هذا الباب أن تأخذ الضد في حد الضد، كقولهم للزوج: عدد يزيد على الفرد بواحد. ثم يقولون: الفرد عدد ينقص عن الزوج بواحد. وكذلك إذا أخذ المضاف في حد المضاف إليه كما فعل فرفوريوس[1]، إذ حسب أنه يجب أن يأخذ الجنس في حد النوع، والنوع في حد الجنس، ولم يدر ما في ذلك من الغلط، وما في ظنه ذلك من السهو. وما عن الاضطرار إلى ذلك من المندوحة. وما في تفهم حقيقة الحد الذي استعمله على الوجه الواجب من البعد عن اعتراض ما أورده من الشبهة. وأما المتقابلات بحسب السلب والعدم، فلا بد من أن يؤخذ الموجب والملكة في حديهما من غير عكس. وأما الذي يأخذ المتأخر في حد الشيء، فكقولهم: الشمس كوكب يطلع نهاراً، ثم النهار لا يمكن أن يحد إلا بطلوع الشمس، لأنه زمان طلوع الشمس. وكذلك التحديد المشهور للكمية بأنها قابلة للمساواة وغير المساواة. وللكيفية بأنها قابلة للمشابهة وغير المشابهة. فهذا وما أشبهه من المعاني الصارفة عن الإصابة في الحدود.

فصل في إبانة المواضع المغلطة للباحث

نقول: إن أفعال السوفسطائية[2] إما في القياس المطلوب به إنتاج

---

(١) هو فرفوريوس من أهل مدينة صور من ساحل الشام وقيل كان اسمه أمونيوس، وكان بعد زمن جالينوس وله النباهة في علم الفلسفة والتقدم في معرفة كلام أرسطوطاليس وقد فسر من كتبه الكثير، وذكروا سبب الخلل الداخل فيهم ذلك وقال: كلام الحكيم يحتاج إلى مقدمة قصَّر عن فهمها طلبة زماننا لفساد أذهانهم، وشرع في تصنيف كتاب ايساغوجي، فأخذ منه وأضيف إلى كتب أرسطوطاليس وجعل أولاً لها وسار مسير الشمس إلى يومنا هذا.

(٢) السوفسطائي: هو المنسوب الى السفسطة، وقد أطلق هذا اللفظ في الأصل على الحاذق في إحدى الصناعات الميكانيكية ثم اطلق على الحاذق في الخطابة أو الفلسفة، ثم اطلق بعد ذلك=

الشيء، وإما في أشياء خارجة عن القياس مثل تخجيل الخصم وترذيل قوله والاستهزاء به، وقطع كلامه، والاغراب عليه في اللغة، واستعمال ما لا مدخل له في المطلوب، وما يجري مجرى ذلك، وهي عشرة ولا حاجة لنا إلى ذكرها. وأما اللواتي في القياس المطلوب به إنتاج الشيء فإنا نذكرها.

فصل في المغلطات في القياس

إن هذه المغلطات إما أن تقع في اللفظ، وإما أن تقع في المعنى. وإما أن تقع في صورة القياس، وإما أن تقع في مادته. وإما أن تكون غلطاً. وإما أن تكون مغالطة. ونحن نعلم أنه إذا ترتبت الأقاويل القياسية ترتيباً على شكل من الأشكال. وكان هناك أجزاء أولى متمايزة. أعني الحدود، وأجزاء ثواني متمايزة، أعني المقدمات. وكان الضرب من الشكل منتجاً، والمقدمات صادقة، وغير النتيجة. وأعرف منها أن ما يلزم عنه لزوماً حقاً. فإذاً القول الذي لا يلزم عنه الحق. أعني القياس السوفسطائي إما أن لا يكون ترتيبه بحسب شكل من الأشكال، أو لا يكون بحسب ضرب منتج، أو لا تكون هناك الأجزاء الأول، أو الأجزاء الثوني متمايزة. وأما أن لا تكون المقدمات صادقة. وإما أن لا تكون غير المطلوب. وإما أن لا تكون أعرف منه. فأما الأول فهو إما أن لا يكون تأليفه من أقاويل جازمة، أو يكون من جازم واحد فقط، أو يكون من جوازم فوق واحد، إلا أنها عادمة للاشتراك التأليفي. وذلك على وجهين: إما أن يكون عدمها للاشتراك في الحقيقة والظاهر جميعاً. وإما أن يكون في الحقيقة فقط، ولها في الظاهر اشتراك. فإن كان لها في

= تبدلاً على كل دجال مخادع. قال (بروشار) لقد كان السوفسطائيون القدماء يدعون انهم يستطيعون أن يبرهنوا على النظريات المتناقضة بأدلة منطقية متساوية، وما أكثر ما يفعل الناس ذلك في أيامنا هذه بتأثير أهوائهم ومصالحهم إلا أنهم يفعلونه بغير علم، والسوفسطائية: جملة من النظريات أو المواقف العقلية المشتركة بين كبار السوفسطائيين (كبروتاغوراس) (وغورجياس) و(بروديكوس) و(هيبياس) وغيرهم

راجع كشاف اصطلاحات الفنون

الظاهر إشتراك، فهناك[1] لفظ يفهم منه معان فوق واحدة، فيكون إما بحسب بساطته وإما بحسب تركيبه. وإذا كان بحسب بساطته، فإما أن يكون لفظاً مشتركاً، وهو الواقع على عدة معان ليس بعضها أحق به من بعض، كالعين الواقع على ينبوع الماء. وعلى آلة البصر والدينار. ومن جملة ذلك ما قد يسمى لفظاً مشككاً، وهو المتناول للشيء، وضده، كالحليل والناهل. وإما أن يكون لفظاً مشابهاً، وهو الواقع على عدة متشابهة الصورة، مختلفة في الحقيقة، لا يكاد يوقف على تخالفها، كالناطق الواقع على الإنسان، والفلك والملك، والحي الواقع على الإله والإنسان والنبات، وكل ما له نمو وحركة في جوهره. وإما لفظاً منقولاً، وهو الواقع على عدة بمعان عدة، ولكن وقوعه على أحدها أقدم على أن المتأخر مسمى به على الحقيقة، كلفظة المنافق[2]، والفاسق،[3]، والكافر. ولفظه الصوم، والصلاة. وإما لفظاً مستعاراً وهو الذي أخذ الشيء من غيره، من غير أن ينقل في اللغة. فجعل إسماً له على الحقيقة. وإن كان في الحال يراد به معناه، كقول القائل: إن الأرض أم للبشر. وإما لفظاً مجازاً، وهو الذي يطلق في الظاهر على الشيء، والمطلق به عليه في الحقيقة غيره، كقول القائل: سل القرية. أي: أهلها. وربما كان اللفظ المشترك ليس لاشتراك هذه الأحوال في جوهره. بل في صيغته وأحواله. كاللفظ المشترك بين الفاعل والمفعول، والذكر والأنثى، وما جرى مجراه. ولهذا ظن بعض ضعفاء الظن أن الهيولى الأولى قد يستحق أن يقال: إنها تفعل فعلاً ما، لأنها قابلة للتأثير. والقبول فعل. وأما الذي يكون

---

(١) في (ب) فهو بدلاً من (فهناك)

(٢) النفاق: هو الدخول في الشرع من باب والخروج عنه من باب وعلى ذلك نبه الله بقوله: **﴿إن المنافقين هم الفاسقون﴾** (سورة التوبة، آية ٦٧) أي الخارجون عن الشرع وجعل الله المنافقين شراً من الكافرين فقال: **﴿إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار﴾** (سورة النساء، آية ١٤٥) ومنه نافقاء اليربوع.

(٣) فسق فلان خرج من جحر الشرع وذلك من قولهم فسق الرطب إذا خرج عن قشره، وهو أعم من الكفر. والفسق يقع بالقليل من الذنوب وبالكثير لكن تعورف فيما كان كثيراً، وأكثر ما يقال الفاسق لمن التزم حكم الشرع وأقر به ثم أخل بجميع أحكامه أو ببعضه. قال تعالى: **﴿ففسق عن أمر ربه﴾** (سورة الكهف آية ٥٠) وقال: **﴿وأكثرهم الفاسقون﴾** (سورة آل عمران، آية ١١٠).

بحسب التركيب فقد يكون لاستناد حروف النسق إلى أشياء مختلفة، كقول القائل: كل ما علمه الحكيم[1] فهو كما علم. فإن المعطوف بالفاء هو ههنا ينعطف على كل ما[1] وعلى الحكيم. وبحسبه يختلف المعنى. وقد يكون لتغيير الترتيب الواجب، ويكون لمواضع الوقف والإبتداء. وقد يكون لاشتباه حروف النسق أنفسها، ودلالتها على معاني عدة في النسق. ولهذا قد يصدق الشيء مجتمعاً، فيظن أنه قد يصدق مفترقاً، فيقال: إن الخمسة زوج وفرد معاً، إذ هي ثلاثة وإثنان. فينتقل الوهم إلى أن الخمسة زوج، والخمسة أيضاً فرد. والسبب فيه إشتباه دلالة الواو. فإنه قد يدل على جمع الأجزاء، وقد يدل على جمع الصفات. ويصدق الشيء متفرقاً، ولا يصدق مجتمعاً، كقول القائل: زيد طبيب. ويكون جاهلاً في الطب. وزيد بصير. ويكون كذلك في الخياطة. فإذا قيل: زيد بصير طبيب، أفهم الغلط لاشتباه الحال بين إشتراك البصر في الطب بحسب هذا اللفظ، وبين إنفراده، بنعت زيد. وأما السبب الثاني وهو عدم التمايز في أجزاء القول القياسي. فإنه لا يتهيأ فيها تكون الأجزاء الأولى فيه بسائط، بل فيها يكون فيه ألفاظاً مركبة. ثم ينقسم قسمين. فإما أن يكون أجزاء المحمول والموضوع متمايزة في الوضع، ولكن غير متمايزة في الاتساق. وإما أن لا تكون متمايزة في الوضع، فيكون هناك شيء هو من الموضوع، فيوهم أنه من المحمول. أو من المحمول فيوهم أنه من الموضوع. مثال المتمايزة في الوضع دون الاتساق قول القائل: كل ما علمه الفيلسوف فهو كما علمه. والفيلسوف يعلم الحجر، فهو إذاً حجر. ومثال الغير المتمايز في الوضع قول القائل: الإنسان بما هو إنسان إما أن يكون أبيض أو لا يكون

(١) الحكيم: صاحب الحكمة، ويطلق على الفيلسوف، والعالم والطبيب وعلى صاحب الحجة القطعية المسماة بالبرهان، وهو الذي يعرف ما يمكن أن يعلم، وما يجب أن يفعل. والحكيم من أسماء الله تعالى وقد سمي القرآن الكريم بالذكر الحكيم، لأنه الحاكم للناس وعليهم، ولأنه محكم لا اختلاف فيه، ولا اضطراب، والحكماء السبعة، هم «طالس وبيتاكوس، وبياس، وصولون، وكليوبول، وميزون وشيلون» راجع كتاب بروتاغوراس لأفلاطون ٣٤٣. والحكيم: هو الذي يجمع بين العلم والأخلاق المثالية، إما مطلقاً كالحكيم الرواقي أو الإنسان الكامل وإما نسبياً كالحذر الذي يأخذ في أمور بالجزم فلا ينقاد للشهوات، ولم يغتر بطيب الأماني.

أبيض. فقـوله: «بمـا هو إنسـان» يشكك أهـو جزء من المـوضـوع أو من المحمول، فلا يبعد أن يقع من هذا وأمثاله مغالطات يصعب حلها. وقـد تعـرض هذه المغـالطة في جميـع أنحاء الـتركيب المتشابـه. وأما الكـذب في المقدمات فلا محالة أن الطبع إذا أذعن للكاذب فإنما يذعن بسبب «ما». ولأن له نسبة إلى الصدق في حال، ومن بلغ إلى أن يصدق بأي شيء إتفق بـلا سبب، فقد إنخلعت عنه الغريزة البشرية. فإذا ذلك السبب إما في لفظه وإما في معناه. والذي في اللفظ، فيظهر مما سنذكره. وذلك مثل اشتراك معنيين في لفظ يوهم التساوي بينهـما في كل حكم. ومثـل اشتراك لفـظتين في معنى، وافتراقهما في معنى معتبر في اللفظ. فإنه إذا كان ذلك، أوهم ذلك أن الحكم في اللفظتين واحد. وربما كان لإحدى اللفظتين زيادة معنى يتغير به الحكم. ومثال هذا الخمر والسلافة[1]. فإن معنى واحداً قد اشترك فيه هذان الإسمان. ثم للسلافة زيادة معنى. وأما الذي من جهة المعنى، فلا يخلو إما أن يكون الكاذب كاذباً بالكل، وهو الذي لا يصدق الحكم فيه على شيء من موضوعه، ولا في حال من الأحوال، ولا في وقت من الأوقات. وإما أن يكون كاذباً في الجزء. وهو أن يكون الحكم فيه يصدق على شيء من الموضوع أو في وقت أو حال. فإن كان كاذباً في الكل فينبغي أن يكون له شركة مع الصـادق في المعنى. وذلك المعنى قد يكون جنسياً أو فصلاً أو اتفاقاً في عرض، أو اتفاقاً في مساواة النسبة. وأنت تعلم أنه قد تكون شركة عامة فيها سوى الفصل والجنس. فإنه قد يكون المشترك فيه عارضاً كلياً للموضوعين. وقد يكون كلياً لأحدهما، وفي بعض الآخر. وقد يكون في بعض كل واحد منهما. والذي لا يصدق لا في الكل فإما أن يكون في بعض الموضوع فقط، أو يكون في كل واحد من الموضوع، ولكن في وقت دون وقت. أو يكون في كل وقت ولكن بشريطة لا على الإطلاق. أو يكون على الإطلاق ولكن بشريطة ما. وتلك

---

(١) السلاف: ما سال من عصير العنب قبل أن يعصر وتسمى الخمر سلافاً. وسلافة كل شيء عصرته: أوله. والسلفان أولاد الحجل: الواحد سُلَفٌ مثل صُرَدٍ وصردان قال أبو عمرو: ولم نسمع سلفة للأنثى قال الشاعر:

أعـالـج سِـلْفـانـاً صـغـاراً تخـالهـم ... إذا درجـوا بُـحْـرَ الحـواصِـل حُمَّـرَا

الشريطة إما تأليف في القول أو غير التأليف في القول. فإن لم يكن التأليف فيه، فإما أن يكون إفراداً فيه، وإما غير إفراد فيه. وإن كان أيضاً عارضاً لبعض الموضوع فإما طبيعي وإما اتفاقي. وجميع هذا لإيهام العكس. فإنه إذا اتفق ان رأى سيالاً أصفر، وكان مراً. أعني المرة، ثم اتفق أن رأى سيالاً أصفر غيرها ظن أنه مر. ربما كان حلواً كالعسل. وسبب ذلك أنه إذا وجدت المرة مرة، ظن أن كل سيال أصفر مرة إذ كانت المرة سيالة صفـراء. وأما الذي يكون من جهة أن المقدمات ليست غير النتيجة فهو البيان الذي يكون بالمصادرة على المطلوب الأول في المستقيم، والمصادرة على نقيض المطلوب في الخلف. وقد أشير إلى ذلك فيما قد سلف. وأما الذي يكون من جهة أن المقدمات ليست بأعرف من النتيجة، فيكون بالأشياء التي تساوي النتيجة في المعرفة والجهالة[1] بها أو بالأشياء التي يتأخر عنها في المعرفة. ويكون سبيلها سبيل القياس الدوري. وقد أشير إلى ذلك فيما سلف ويجتمع من جملة هذا أن جميع أسباب المغالطة في القياس إما لفظي وإما معنوي. واللفظي إمـا اشتراك في جوهر اللفظ المفرد، أو اشتراك في هيئته وشكله، أو اشتراك يقع بحسب التركيب، لا بحسب لفظ مفرد، أو لأجل صادق مركباً. وقد فصل، فظن صادقاً، أو لأجل صادق تفاريق، وقد ركبت فظن صادقاً. وأما المعنوي فإما أن يكون بالعرض، وإما من جهة سوء اعتبار شروط الصدق في الحمل. واما لعقم القرينة. وإما لإيهام عكس اللوازم، وإما للمصادرة على المطلوب

---

(١) الجهل نقيض العلم، قال تعالى: ﴿يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف﴾ (سورة البقرة، آية ٢٧٣) يعني الجاهل بحالهم، ولم يرد الجاهل الذي هو ضد العالم، إنما أراد الجهل الذي هو ضد البرة، يقال هو يجهل ذلك، أي لا يعرفه. قال الجرجاني: الجهل هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه، واعترضوا عليه بأن الجهل قد يكون بالمعدوم وهو ليس بشيء والجواب عنه أنه شيء في الذهن. «راجع التعريفات» ويطلق الجهل عند المتكلمين على معنيين الأول: هو الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالماً فلا يكون ضد العلم، بل مقابلاً له تقابل العدم والملكة. والثاني: هو الجهل المـركب وهو اعتقـاد جازم غـير مطابق للواقع، وإنما سمى مركباً لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليـه، فهذا جهـل أول، ويعتقد أنه يعتقده على ما هو عليه، وهذا جهل آخر قد تركبا معاً وهو ضد العلم.»

راجع كشاف اصطلاحات الفنون
للتهانوي ١/٢٧٨ ـ٢٧٩

الأول. وإما لأخذ ما ليس بعلة علة. وإما لجمع المسائل في مسألة. فلا يتميز المطلوب واحداً بعينه. وقد اقتصرنا لك من علم المنطق على هذا القدر. وقد عرفناك طريق نيل الصواب، وهو القياس البرهاني، والحد الحقيقي، وطريق التحرز من الخطأ. وهو مما عرفناك من المواضع التي يغلط فيها في المقاييس والحدود، ولم نطول المنطق بذكر الأمور الخارجة عن هذين الغرضين، وإن كانت لا تخلو عن نفع. وهي مثل المواضع الجدلية[1] وآلاتها واستعمالها. ومثل المقاييس الخطابية وموادها، وكيفية التصرف فيها. ومثل الأقاويل الشعرية وموادها وأغراضها. فإن أحببت أن تطلع على ذلك فاطلبه من كتابنا الذي يسمى بالشفاء[2].

(تم قسم المنطق من كتاب النجاة ويليه القسم الثاني وهو الطبيعيات).

---

(١) الجدل فن الأصل في الحوار والمناقشة. قال أفلاطون: الجدلي هو الذي يحسن السؤال والجواب. والمتأخرون من فلاسفة اليونان أطلقوا لفظ الجدل على معنيين. الأول: هو القدرة على الاستدلال الصحيح، والثاني: هو المراد المتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها. وأما «كنت» فقد اطلق لفظ الجدل على المقاييس الوهمية. قال: إن الجدل هو منطق الظاهر، بخلاف التحليل الذي هو منطق الحقيقة، والجدل عند الماركسيين، هو التوفيق بين مثالية «هيجل» ومادية «ماركس» لأن التطوّر عند «هيجل» هو تطور الفكرة أما عند «ماركس» و«انجلس» فهو تطوّر المادة. والمحمولات الجدلية أربعة: التعريف، والجنس، والخاصة، والعرض، والقياس الجدلي ضد القياس اليقيني.

(٢) سبق الحديث عن كتاب الشفاء في هذا الجزء

القسم الثاني

في الحكمة الطبيعية



المقالة الأولى من طبيعيات كتاب النجاة

نريد أن نحصر جوامع العلم[1] الطبيعي. والعلم الطبيعي صناعة نظرية. وكل صناعة نظرية فلها موضوع من الموجودات أو الوهميات[2]، فيه ينظر ذلك العلم وفي لواحقه. فللعلم الطبيعي موضوع فيه ينظر وفي لواحقه. وموضوعه الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير، وبما هي موصوفة بانحاء الحركات والسكونات، وبعض موضوعات العلوم لها مباد وأوائل بها توجد. وموضوع العلم الطبيعي من تلك الجملة. وللعلوم أيضاً مباد وأوائل من جهة ما يبرهن عليها، وهي المقدمات التي تبرهن ذلك العلم، ولا تتبرهن فيه، إما لبيانها، وإما لعلوها عن أن تتبرهن في ذلك العلم، بل إنما تتبرهن في علم آخر، والعلم الطبيعي من تلك الجملة. وليس ولا على واحد من أصحاب العلوم الجزئية إثبات مبادئ موضوع علمه، ولا إثبات صحة المقدمات التي بها يبرهن ذلك العلم، بل بيان مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلي، وهو العلم الإلهي، والعلم الناظر فيما بعد الطبيعة. وموضوعه الموجود المطلق، والمطلوب فيه المبادئ العامة واللواحق العامة. فلنضع المبادئ الكلية للعلم الطبيعي الذي هو واحد من العلوم الجزئية وضعا.

---

(١) العلم إدراك الشيء بحقيقته وذلك ضربان: أحدهما إدراك ذات الشيء، والثاني الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له، أو نفي شيء هو منفي عنه، فالأول: هو المتعدي إلى مفعول واحد، نحو ﴿**لا تعلمونهم الله يعلمهم**﴾ (سورة الانفال، آية ٦٠) والثاني المتعدي إلى مفعولين نحو قوله تعالى: ﴿**فإن علمتموهن مؤمنات**﴾ (سورة الممتحنة، آية ١٠) وقوله ﴿**يوم يجمع الله الرسل**﴾ إلى قوله ﴿**لا علم لنا**﴾ (سورة المائدة آية ١٠٩).

(٢) قوله: أو الوهميات اشارة إلى مواضع العلوم الرياضية.

فصل في المبادئ التي يتقلدها الطبيعي ويبرهن عليها الناظر في العلم الإلهي

نقول إن الأجسام الطبيعية مركبة من مادة هي محل، وصـورة، هي حالة فيه. ونسبة المادة إلى الصورة نسبة النحاس إلى التمثال. والعام لها كلها من الصور الأقطار الثلاثة، إذ كل واحد من الأجسام يمكن أن تفرض فيه امتداداً أولاً، وامتداداً ثانياً مقاطعاً له على زاوية قائمة، وامتداداً ثالثاً مقاطعاً للامتدادين على زاوية قائمة. والزاوية القائمة هي التي تحدث من تقاطع بعد قائم على بعد ليس ميله إلى إحدى الجهتين أكثر من ميله إلى الأخرى. فهذا معنى كون الجسم ذا أقطار ثلاثة[1]، وإن كان في نفسه شيئاً واحداً. والأقطار التي تكون في الجسم لا تقوم في غير تلك المادة[2] الموضوعة لها بطباعهـا. والمادة أيضاً لا تتعرى عن البعد الذي فيه نفرض هذه الأقطار. وتلك المادة لا يؤخذ في حدها لا هذا البعد ولا هذه الأقطار على أنه جزء من وجودها. بل هي خارجة عن ذات المادة وإن كانت حالة فيها مقارنـة لها. وليس للمادة بذاتها مقدار وقطر. وإذ ليس لها ذلك بذاتها، بل هي مستعدة لقبوله، فلا عجب أن تكون مادة واحدة تقبل حجماً فما فوقه وما دونه، وتنتقل من حجم

---

(١) والجسم في بادئ النظر: هو هذا الجوهر الممتد القابل للابعاد الثلاثة: الطول والعـرض، والعمق، وهو ذو شكل ووضع، وله مكان إذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه فالامتداد وعدم التداخل هما إذن المعنيان المقومان للجسم ويضاف إليهما معنى ثالث، وهـو الكتلة. ويطلق الجسم على الجسد وهو مرادف للروح.

(٢) المادة في اللغة: كل شيء يكون مدداً لغيره، ومادة الشيء أصوله وعناصره التي يتركب منها حسية كانت أو معنوية كمادة البناء، ومادة البحث وللمادة في اصطلاح العلماء عـدة معان: فالمادة: هي الجسم الطبيعي الذي نتناوله على حاله أو نحوّله إلى شيء آخر لغاية معينـة، والمادة في الاصطلاح الأرسطي أو المدرسي هي المعنى المقـابل للصـورة، ولها بهـذا الاعتبار وجهان؛ الأول: دلالتها على العناصر غير المعينة التي يمكن أن يتألف منها الشيء وتسمى مادة أولى أو هيولى. والمادة بالمعنى الديكارتي مقابلة الصورة من جهة وللفكر من جهة أخرى. وتطلق المادة عند ديكارت على معطيات التجربة. والمنطقيون القدماء يطلقون المادة على حالة للقضية في ذاتها غير مصرح بها وهذه الحالة منحصرة في الوجوب والامتناع والامكان، لأن المحمول إما أن يستحيل انفكاكه عن الموضوع فتكون النسبة واجبة وتسمى بمادة الوجوب وأما أن يستحيل ثبوته له فتكون النسبة ممتنعة وتسمى بمادة الامتناع.

الى حجم. وهذا جائز في الوجود. وفي مادة الجسم الطبيعي صور أخر غير الصور الجسمية فلها صور مناسبة لباب الكيف، ولباب الأين، ولغير ذلك.
وإذا كان الأمر على هذا فللأجسام الطبيعية إذا أخذت على الاطلاق من المبادئ المقارنة مبدآن فقط. أحدهما: المادة. والآخر: الصورة[1]. ولواحق الأجسام الطبيعية هي الأعراض العارضة من المقولات التسع. وفرق بين الصور وبين الأعراض. فإن الصور تحل مادة غير متقومة الذات على طبيعة نوعها. والأعراض تحل الجسم الطبيعي الذي تقوم بالمادة والصورة وحصل نوعه. والأعراض بعد المادة بالطبع. والصورة قبل المادة بالعلية. والمادة والصورة قبل العرض بالطبع والعلية. والمبدأ المفارق للطبيعيات ليس هو سبباً للطبيعيات فقط. بل ولمبدأيها المذكورين، وهو يستبقي المادة بالصورة، ويستبقي بهما الأجسام الطبيعية. فإذا هو مفارق الذات للطبيعيات. فليس للطبيعي[2] بحث عن أحواله، كما لا بحث له عن كثير من أحوال المبدأين المقارنين. وللأجسام الطبيعية عن المبدأ المفارق استبقاء لذواتها، واستبقاء لكمالاتها. وكمالاتها إما كمالات أول، وهي التي إذا ارتفعت، بطل ما هي له كمالات. وإما كمالات ثانية لا يؤدي ارتفاعها إلى بطلان الشيء الذي هي له كمالات، بل يؤدي إلى ارتفاع صلاح حالاته. والمبدأ المفارق يستبقي هذه الكمالات الثانية، لا بذاته، بل بتوسط وضع قوى في الأجسام هي كمالات أول، ومبادئ عنها تصدر هذه الكمالات الثانية. ومن الكمالات الثانية للأجسام الطبيعية أفعالها. وبهذه القوى تحصل أيضاً أفعالها. وليس شيء من

---

(١) الصورة في اللغة الشكل، والصفة، والنوع، ولها في عرف العلماء عدة معان، الصورة هي الشكل الهندسي، المؤلف من الأبعاد التي تتحدد بها نهايات الجسم، والصورة هي الصفة التي يكون عليها الشيء، والصورة هي النوع يقال: هذا الأمر على ثلاث صور أي على ثلاثة أنواع.

(٢) الطبيعي: هو المنسوب إلى الطبيعة، وهو ضد المكتسب والارادي، والصناعي، والمفتعل والوضعي، والخارق والمعجز والغيبي، والشرعي.
فإذا كان ضد المكتسب: دل على ما هو متعلق بطبيعة الموجود كالحاجة الطبيعية، والتشويه الطبيعي في الخلق، ويرادفه الخلقي والفطري والوراثي، وإذا كان ضد الإرادي دل على الأفعال التلقائية. كالانتباه الطبيعي، والتنفس الطبيعي. وإذا كان ضد الصناعي دل على الأشياء التي لم تمتد إليها يد الإنسان.

الأجسام الموجودة يتحرك أو يسكن بنفسه، أو يتشكل أو يفعل شيئاً غير ذلك، وليس ذلك له عن جسم آخر، أو قوة فائضة عن جسم، فليس يصدر عنه شيء إلا وفيه قوة[1] من هذه القوى المذكورة عنها يصدر ذلك، وكل ما يصدر عنه من الأفعال. وهذه القوى التي قد غرزت في الأجسام على أقسام ثلاثة. فمنها قوى سارية في الأجسام تحفظ عليها كمالاتها من أشكالها ومواضعها الطبيعية وأفاعيلها. وإذا زالت عن مواضعها الطبيعية، وأشكالها وأحوالها، أعادتها إليها وثبتتها عليها مانعة من الحالة الغير الملائمة إياها، بلا معرفة وروية وقصد اختياري، بل بتسخير. وهذه القوى تسمى طبيعية، وهي مبدأ بالذات لحركاتها بالذات وسكوناتها بالذات، ولسائر كمالاتها التي لها بذاتها. وليس شيء من الأجسام الطبيعية بخال عن هذه القوة. والنوع الثاني قوى تفعل في الأجسام أفعالها من تحريك أو تسكين وحفظ نوع، وغيرها من الكمالات، بتوسط آلات ووجوه مختلفة، فبعضها يفعل ذلك دائماً من غير اختيار ولا معرفة، فيكون نفساً نباتية، ولبعضها القدرة على الفعل، وتركه، وإدراك الملائم والمنافي، فيكون نفساً حيوانية. ولبعضها الإحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكرة والبحث، فيكون نفساً إنسانية. والنفس بالجملة كمال أول لجسم طبيعي آلي، ذي حياة بالقوة. ومن النوع الثالث قوى تفعل مثل هذا الفعل، لا بآلات ـ ولا بأنحاء متفرقة، بل بإرادة متجهة إلى سنة واحدة لا تتعداها، وتسمى نفساً فلكية.[2] وهذه القوى المذكورة أيضاً هي صور الأجسام الطبيعية، والصور التي في المادة منها صور ليس من شأنها أن

---

(١) القوة مبدأ الفعل سواء كان بشعور وإرادة أو لا، وهي إما مادية كقوة الانفجار، وإما معنوية كقوة العقل. قال ديكارت: إن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل واحدة بالفطرة عند جميع الناس.

والقوة: مقابلة للفعل: ومعناها كما قال ابن رشد الاستعداد الذي في الشيء والامكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل ـ راجع تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١.

(٢) النفس: عند افلاطون ليست بجسم، وإنما هي جوهر بسيط محرك للبدن. وعند ارسطو: النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي. فمن جهة ما يربو ويغتذي فهي نفس نباتية، ومن جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة فهي نفس حيوانية. ومن جهة قوى تفعل مثل هذا الفعل. لا بآلات ولا بانحاء متفرقة، بل بإرادة متجهة إلى سنة واحدة فهي نفس فلكية.

تخلو منها موادها. ومنها صور من شأنها أن تخلو عنها موادها. وهذه إذا زايلتها منها واحدة، وجب أن تخلفها غيرها، إذ قيل ان هذه المادة لا تتعرى عن الصورة، فحينئذ يكون كوناً للذي الثانية صورته، وفساداً للذي كانت الأولى صورته. ومثل هذا التبدل في الأعراض ليس بكون وفساد، بل هو استحالة أو نمو، أو نقلة، أو غير ذلك. وكل ما كان بعد ما لم يكن، فلا بد له من مادة موضوعة يوجد فيها، أو عنها، أو معها. وهذا في الكائنات الطبيعية محسوس مشاهد، ولا بد له من عدم يتقدمه، لأن ما لم يتقدمه عدم[1] فهو أزلي، ولا بد من صورة له حصلت في المادة في الحال. وإلا فالمادة كما كانت ولا كون. فإذاً المبادئ المقارنة للطبيعيات الكائنة ثلاث: صورة، ومادة، وعدم. وكون العدم مبدأ هو لأنه لا بد منه للكائن من حيث هو كائن، وله عن الكائن بد. وهو مبدأ بالعرض، لأن بارتفاعه يكون الكائن، لا بوجوده. وقسط الصورة في الوجود أوفر من قسط المادة، لأنها علتها المعطية لها الوجود، ويليها الهيولى، ووجودها بالصورة. وأما العدم فليس هو بذات موجودة على الإطلاق، ولا معدومة على الإطلاق، بل هو ارتفاع الذات الموجودة بالقوة. وليس أي عدم اتفق مبدأ للكائن. بل العدم المقارن لقوة كونه، أي لا مكان كونه. ولهذا ليس العدم الذي في الصوفة مبدأ لكون السيف البتة، بل العدم الذي في الحديد، فإنه لا يتأتى تكوّن سيف من صوفة. ويتأتى عن الحديد والمادة إذا كان فيها هذا العدم، فهو هيولى[1]. وإذا كانت فيها الصورة، فهي موضوع. فكأنها هيولى للصورة المعدومة التي بالقوة، وموضوع للصورة

---

(١) العدم ضد الوجود، وهو مطلق أو اضافي. فالعدم المطلق هو الذي لا يضاف الى شيء، والعدم الإضافي أو المقيد، هو المضاف إلى شيء كقولنا: عدم الأمن، وعدم الاستقرار، وعدم التأثير. والعدم إما أن يكون سابقاً وهو المتقدم على وجود الممكن فاما أن يكون لاحقاً وهو الذي يكون بعد وجوده. ومعنى العدم عند «هيجل» مساوٍ لمعنى الوجود، أما عند الفلاسفة الوجوديين فإن العلاقة بين هذين المعنيين مختلفة مثال ذلك قول «ياسبر»: إن العدم عنوان الوجود، وقول هيدجر إن العدم يتجلى على هيئة حضور تارة، وعلى هيئة غياب أخرى، وقول سارتر: إن العدم متأخر عن الوجود، وهو يتبعه دائماً. وللعدم عند «كانت» عدة معان فهو يطلق على كل تصور اجوف ليس له موضوع حقيقي، ويطلق على غياب احدى الكيفيات المحددة، ويطلق على صورة الحدس التي ليس لها جوهر.

(١) الهيولى: الهيولى لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة. وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما =

الموجودة التي بالفعل. وللأشياء الكائنة سببان خارجان أيضاً بالذات، وهما الفاعل والغاية. والغاية هي التي لأجلها توجد. وقوم يعدون الآلات من جملة الأسباب. والمثل أيضاً. وليسا هما في الأشياء الطبيعية بالنحو الذي يدعيه القوم. وجميع الأشياء الطبيعية تنساق في الكون إلى غاية وخير. وليس يكون شيء منها جزافاً، ولا اتفاقاً إلا في الندرة. بل لها ترتيب حكمي، وليس فيها شيء معطل لا فائدة فيه. وليس يكون عن المبدأ الأول المباين فيها فعل قسري. ولا خلاف لما توجبه القوة المجبولة فيها منه إلا على سبيل التأدي والتولد[1]. فهذه هي الأصول الموضوعة الكليّة في علم الطبيعيين، ويتكفّل بتصحيح ما ينبغي أن يصحح منها العلم الالٓهي.

فصل في تجوهر الأجسام[2]

وللناس في الأجسام الطبيعية من جهة تجزيها أقاويل كثيرة. فقائل يقول: إن الأجسام الطبيعية تتجزأ بالفعل والقوة تجزأ متناهياً، وهي مركبة من أجزاء لا تتجزأ إليها تنتهي القسمة. وقائل يقول: إن الأجسام الطبيعية لها أجزاء غير متناهية، وكلها موجودة فيها بالفعل. وقائل: إن الأجسام الطبيعية منها أجسام مركبة من أجسام إما متشابهة الصورة كالسرير وإما مختلفتها كبدن الحيوان. ومنها أجسام مفردة. والأجسام المركبة لها أجزاء موجودة بالفعل متناهية، وهي تلك الأجسام المفردة التي منها تركبت. وأما الأجسام المفردة فليس لها في الحال جزء بالفعل. وفي قوتها أن تتجزى أجزاء غير متناهية، كل واحد منها أصغر من الآخر، وليس تنتهي قسمتها البتة إلى جزء لا يتجزى.

= يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورتين الجسمية والنوعية ـ راجع تعريفات الجرجاني.

(١) التوالد في علم الحياة: هو الفعل الذي يتم به انسال أفراد جدد يستمر بهم بقاء للنوع، فإذا كان التوالد في النبات أو الحيوان سمي تناسلاً وإذا كان في الخيل والأنعام سمي تسافداً وإذا كان في الطيور الأهلية سمي تراصعاً ـ راجع معجم مصطفى الشهابي.

(٢) سبق الحديث عنها في كلمة وافية.

وما وجد في كلا القسمين من الأجـزاء، فهو متنـاه. والتجزي إمـا بتفريق الإتصال، وإما باختصاص العرض ببعض منه يميزه حلولا. إما عرض غير مضاف كالبياض. وإما عرض مضاف كالمماسة والموازاة. وإما بالتوهم. وإذا لم يمكن أحد هذه الثلاثة، فالجسم المفرد لا جزء له بالفعل. والـرأيان الأولان باطلان. فأما رأي الذين أثبتوا للأجسام أجزاء متناهية منها تتركب. ويوجد كل واحد منها غير متجز، فبطلانه بما أقول. وهو أن كل جزء مس جزءاً، فقد شغله بالمس. وكل ما شغل شيئاً بالمس فاما أن لا يدع فراغاً عن شغله بجهة، أو يدع، فكل جزء مس جزءاً فاما أن يدع فراغاً عن شغله أو لا يدع. ولكن إن كان يتأتي أن يماسه آخر غير المماس الأول فقد ترك إذاً فراغاً عن شغله. وقد يتأتى أن يماسه آخر غير المماس الأول. فقد ترك إذاً فراغاً عن شغله. وكل ما كان كذلك فممسوسه متجزى الذات. فإذاً كل جزء مس جزءاً بهذه الصفة فممسوسه متجزي الذات. فإذاً كل ما لا يتجزى لا يتماس إلا على سبيل التداخل. وكل ما لا يتماس إلا على التداخل، فلا يتأتّى أن يتركب منه شيء أعظم منه، بل جسم. فإذا الأجزاء الغير المتجزأة لا يتأتى أن يتركب عنها مقدار ولا جسم. وأيضاً لنفرض جزأين غير متجزئين وضعا على جزأين غير متجزئين وبينهما جزء غير متجزء إن أمكن فنقول: إن كل شيئين يصـح على كـل واحد منهـما الحركـة[1]، وليس ولا واحد منهـما غير قـابل للحركة، ولا يمنع أحدهما الآخر عن الحركة إلا على سبيل التصادم والتمانع، وليس بينهما تنافر في القوى يتباعدان به. فإذا لم يكن مانع من خارج، لم يكن ولا واحد منهما مانعاً للآخر عن الحركة إليه حتى يتصادما. وكل ما كان كذلك فليس محال أن يتحركا معاً حتى يتصادما. والجزآن المفروضان فرضاً كذلك. فليس إذاً بمحال أن يتحركا معاً حتى يلتقيا متصادمين، فلنفرض أنهما تحركا

(١) الحركة: ضد السكون، ولها عند القدماء عدة تعريفات، وهي:
الحركة: هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج ومعنى التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان.
والحركة: هي شغل الشيء حيّزاً بعد أن كان في حيّز آخر أو هي كونان في آنين ومكانين بخلاف السكون الذي هو كونان في آنين ومكان واحد، والحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة.

وتصادما، فإما أن يلتقيا على الجزء الأوسط، وإما أن يلتقيا على أحد الطرفين، ولا يجوز أن يلتقيا على أحد الطرفين، لأنه إن التقيا عند أحد الطرفين، فيكن أحدهما لم يتحرك، فإذاً يلتقيان على الجزء الأوسط. فإذاً يصير الأوسط متجزئاً، لأن كل واحد منهما يكون قد قطع بعضه. وقد قيل: إنه غير متجز، وهذا خلف. ولا يبعد أن يبين من هذا أن الجزأين الثابتين متجزئان أيضاً. وذلك أيضاً خلف. وعلى هذا براهين كثيرة من جهات أخر ومن جهة تركيب المربعات منها لمساواة الأقطار والأضلاع. ومن جهة المسامتات فإنه من المعلوم أن كل شيء له سمت مع شيء آخر. وإن كان بوساطة ثالث، كما للشمس مع الحد المشترك بينها وبين الظل بوساطة ذي الظل، فإنه إذا تحرك زال سمته، وكانت مسامتته مع شيء آخر. فيجب إذاً إذا تحركت الشمس جزءاً أن يكون قد زال سمتها من قبل ذلك جزءاً، فيجب أن يكون ما يسامته الشمس دائراً على جسم صغير مساوياً لمدار الشمس. ولم يكن مدار الشمس أعظم، وأن تكون حركة الظل مثل حركة الشمس. وإن وضع ما يزول بالسمت من حركة جزء واحد من الشمس أقل من جزء. فقد انقسم. وأما مناقضة الرأي الثاني، فهو أن ذلك يمنع الحركة، إذ من المحال أن يقطع المتحرك مسافة ذات أجزاء إلا وقد تعدى أنصافها، وسائر أجزائها. فلنفرض متحركاً ومسافة. فنقول: إن كانت أجزاء المسافة غير متناهية، فلها نصف، ولنصفها نصف. وكذلك إلى غير النهاية بالفعل. وإن كان كذلك فقد يقطع المتحرك في زمان متناهي الطرفين، أنصافاً غير متناهية في أزمان متناهية. لكن التالي محال. فالمقدم محال. فإذا كانت المسافة متناهية الأجزاء، علم منها أن الأجسام متناهية الأجزاء. وههنا براهين أخر، منها أنه لا كثرة[1] إلاّ والواحد فيها موجود. فإن كانت كثرة موجودة بالفعل، فالواحد بالفعل موجود فيها. والواحد بالفعل غير متجز بالفعل. فإذاً للجسم ذي الكثرة أجزاء أولى غير

(١) الكثرة ضد الوحدة، واللفظان متقابلان ومتضايفان لأنك لا تفهم أحدهما دون نسبته إلى الآخر. ومذهب الكثرة هو القول أن موجودات العالم ليست مجرد أعراض أو ظواهر لحقيقة واحدة مطلقة، وإنما هي جواهر شخصية كثيرة مستقلة بعضها عن بعض، ولكل منها صفات تخصه بخلاف مذهب الواحدية الذي يقرر أن جميع أشياء هذا العالم ترجع إلى حقيقة واحدة ولا يجوز التعدد.

متجزئة. فإذا أخذ منها متناهية، أمكن أن يركب. وإذا أمكن أن يركب لم يخل إما أن لا يزداد حجماً على الواحد، فيكون كذلك حال الجميع الغير المتناهي. وإما أن يزداد حجماً، فيمكن حنيئذ أن يحدث عنها جسم. وإذا أمكن أن يحدث عنها جسم، كان جسماً من أجزاء متناهية بالفعل، ولم يكن كل جسم مركباً من أجزاء غير متناهية. فإذا ليس وجود الجسم المفرد هو من أجزاء فيه متناهية بالفعل غير متجزئة ولا من أجزاء فيه غير متناهية. فإذاً ليس للجسم المفرد بالفعل جزء إلا ويحتمل التجزي. فإذاً إما أن ينتهي في التجزي في الآخرة، فيكون مركباً من أجزاء لا تتجزى. لكن التالي كذب. فالمقدم كذب. وإما أن لا يتناهى في التجزي البتة. وذلك هو المطلوب.



المقالة الثانية من الطبيعيات في لواحق الأجسام الطبيعية

أعني الحركة، والسكون، والزمان، والمكان، والخلا. والتناهي، واللاتناهي، والتماس، والالتحام، والاتصال، والتتالي.

فصل في الحركة(1)

الحركة تقال على تبدل حال قارة في الجسم يسيراً يسيراً، على سبيل اتجاه نحو شيء، والوصول بها إليه هو بالقوة، لا بالفعل، فيجب من هذا أن تكون الحركة مفارقة لحال لا محالة. ويجب أن تكون تلك الحال تقبل التنقص والتزيد، لأن ما خرج عنه يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء، فهو باق ما لم ينقض الخروج عنه البتة جملة. وإلا فالخروج عنه يكون دفعة، وكل ما كان كذلك فإما أن يتشابه الحال فيه في أي وقت من الخروج عنه فرض، أو لا يتشابه. لكن لا يجوز أن يتشابه لأنه لو تشابه، لما كان عنه خروج البتة. فإذاً كل ما خرج عنه يسيراً يسيراً، فهو باق غير متشابه الحال في نفسه عند الخروج عنه، وما كان كذلك فهو قابل للتنقص والتزيد، مثل البياض، والسواد، والحرارة، والبرودة، والطول، والقصر، والقرب، والبعد، وكبر الحجم وصغره. ولذلك قيل: إن الحركة هي فعل وكمال أول للشيء الذي بالقوة من جهة المعنى الذي هو له بالقوة. فإن الجسم الذي هو في مكان ما بالفعل، وفي مكان آخر بالقوة ما دام في المكان الأول ساكناً، فهو بالقوة متحرك، وبالقوة واصل. وإذا تحرك، حصل فيه كمال وفعل أول، وبه يتوصل إلى كمال وفعل ثان هو الوصول، لكنه ما دام له هذا الكمال، فهو بعد بالقوة

(1) راجع ما كتبه الجرجاني في التعريفات ص ١١٧ بتحقيقنا.

في المعنى الذي هو الغرض بالحركة، وهو الوصول. فالحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة. فإن الحركة له من حيث هو بالقوة في مكان يقصده، لا من جهة ما هو بالفعل إنسان أو نحاس. وإذا كان كذلك فالحركة وجودها في زمان بين القوة المحضة والفعل المحض، وليست من الأمور التي تحصل بالفعل حصولاً قاراً مستكملاً. وقد ظهر أن كل حركة ففي أمر يقبل التنقص والتزيد، وليس شيء من الجواهر كذلك. فإذا لا شيء من الحركات في الجوهر. فإذا كون الجواهر[1] وفسادها ليس بحركة، بل هو أمر يكون دفعة واحدة. وأما الكمية فلأنها تقبل التنقص والتزيد، فخليق أن يكون فيها حركة كالنمو والذبول، والتخلخل[2] والتكاثف الذي لا يزول فيه اتصال الجسم، فإنها من جهة ما يتزايد بها الجسم، أو يتناقص فهي من هذه الجملة عندنا، أعني جملة الحركة في الكمية، وقد توجد الحركة في الكيفيات فيما يقبل التنقص والإشتداد، كالتبيض والتسود. وأما في المضاف، فلأن المضاف أبداً عارض لمقولة من البواقي، فهو تابع لها في قبول التنقص والتزيد. فإذا أضيفت إليه حركة، فذلك بالحقيقة لتلك المقولة. فأما الأين فإن وجود الحركة فيه ظاهر جداً. وأما متى فإن وجوده للجسم بتوسط الحركة، فكيف تكون فيه الحركة. فإن كل حركة كما نبيّن تكون في متى. فلو كان فيه حركة، لكان لمتى متى آخر. وهذا خلف. وأما الوضع فإن فيه حركة على رأينا خاصة[3] كحركة الجسم المستدير على نفسه. فإنه لو توهم المكان المطيف به معدوماً، لما امتنع كونه متحركاً. والمتحرك الحركة التي تكون في المكان لو توهم المكان المطيف به معدوماً، لامتنع كونه متحركاً، فإذاً ليس المتحرك بالاستدارة على

(١) كل حجر يستخرج منه شيء ينتفع به فهو جوهر، الواحدة جوهرة وجوهر كل شيء ما خلقت عليه جبلته، والجوهر النفيس هو الذي تتخذ منه الفصوص ونحوها، وجوهر السيف فرنده، وقيل: الجوهر هو الأصل أي أصل المركبات.
ويطلق الجوهر عند الفلاسفة على معان، منها الوجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً ويقابله العرض، ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها، ومنها الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، ومنها الموجود الغني عن محل يحل فيه.

(٢) التخلخل الحقيقي: هو أن يزداد حجم الشيء من غير انضمام شيء آخر إليه، ومن غير أن يقع بين أجزائه خلاء، كالماء إذا سخن تسخيناً شديداً.

(٣) سقط من ب لفظ (خاصة).

نفسه متحركاً الحركة التي تكون في المكان. فظاهر أنه ليس بمتحرك في شيء آخر غير الوضع. فليس إذاً متحركاً إلا في الوضع. ولا تتعجبن من قولنا إنه لو توهم المكان المطيف به معدوماً لما امتنع كونه متحركاً. فإن لهذا من الموجودات مثالاً، وهو الجرم[1] الأقصى. وأكثر الناس لا يرون وراءه جسماً يطيف به وذلك هو الحق. ولا يعوقهم ذلك عن توهمه متحركاً، وكيف وهو متحرك أبداً. ولأن الجسم المتحرك بالاستدارة على نفسه إذا فرض في مكان، فإما أن يباين كليته كلية المكان، أو تلزم كليته المكان، ويباين أجزاؤه أجزاء مكانه، لكن ليس تتحرك كليته عن المكان، لأن كليته لا تباين المكان، وما لم يباين مكانه، فليس بمتحرك في المكان، فإذا كليته تلزم المكان وتباين أجزاؤه أجزاء المكان، وكل جسم باين أجزاؤه أجزاء مكانه، فقد اختلفت نسب أجزائه إلى أجزاء مكانه. وكل ما اختلفت نسب أجزائه إلى أجزاء مكانه، فقد تبدل وضعه. فهذا الجسم قد تبدل وضعه بحركته المستديرة. وليس ههنا تبدل حال غير هذا، فليس ههنا تبدل غير الوضع. والوضع يقبل التنقص والاشتداد. فيقال: انصب وإنكس. وأما الملك فإن تبدل الحال فيه تبدلاً أولاً في الأين[2]. فإذاً لا حركة فيه بالذات، بل بالعرض.

وأما مقولة أن يفعل، فلقائل أن يقول إنه قد يتهيأ أن ينسلخ الشيء عن أنصافه بالفعل يسيراً يسيراً، لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام الفعل على هيئة واحدة، بل من جهة هيئته. ولكن ذلك اما لأن القوة إن كان فعله بالطبع، جعلت تخور يسيراً يسيراً. وإما لأن العزيمة إن كان فعله بالإرادة جعلت تنفسخ يسيراً يسيراً. وأما لأن الآلة والأداة إن كان فعله بهما جميعاً، جعلت تكل يسيراً يسيرا. وفي جميع ذلك يكون تبدل الحال أولاً في القوة أو العزيمة، أو الآلة، ويتبعه في الفعل وإذا كان ذلك كذلك، كانت الحركة في قوة الفاعل أو عزيمته، أو الآلة أولاً، وفي الفعل بالعرض ليس فيه

(١) الجرم هو الجسم، والجرم في اللغة التعدي والذنب وهو الجريمة وأجرم عليهم وإليهم جريمة: جنى جناية، والجناية كل فعل محظور يتضمن ضرراً. فإذا كان الفعل الذي ارتكبه المرء شديد المخالفة لقواعد الأخلاق والشرع في مجتمع معين سمي جرماً أو جريمة.

(٢) سبق الحديث عنه في كلمة وافية.

بالذات على أن الحركة إن كانت خروجاً عن هيئة قارة وليس شيء من الأفعال كذلك. فإذا لا حركة بالذات إلا في الكم، والكيف، والأين، والوضع. فالحركة هي ما يتصور من حال الجسم لخروجه عن هيئة قارة يسيراً يسيراً. وهو خروج عن القوة إلى الفعل ممتداً، لا دفعة، بل الحركة كون الشيء بحيث لا يجوز أن يكون على ما هو عليه من أينه، وكمه، وكيفه، ووضعه، قبل ذلك ولا بعده. والسكون هو عدم هذه الصورة فيما من شأنه أن يوجد فيه. ومثل هذا العدم يصح أن يعطى رسماً من الوجود، لأن ما هو معدوم بالإطلاق ليس بموجود مطلقاً، فلا يتأتى أن يكون له وجود في شيء آخر البتة. والجسم الذي ليس فيه حركة، وهو بالقوة متحرك لو لم يكن له هذا الوصف الذي يصير به الجسم متميزاً عن غيره لخاصة تكون له، لكان له لذاته. ولو كان لذاته لما باينه[1]. ولكنه يباينه إذا تحرك. فإذا هذا الوصف له بمعنى ما. فإذا هذا العدم له معنى ما. فإذا العدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك مفهوم في ذاته غير نفس الجسم. وإنما العدم الذي لا يحتاج الشيء في أن يوصف به إلى غير ذاته، فهو ما لا ينضاف إلى وجوده وإمكانه، كعدم القرنين في الإنسان، وهو السلب في العقل والقول. وأما عدم المشي فيه، فهو حالة مقابلة للمشي توجد عند إرتفاع علة المشي وجوداً ما بنحو من الأنحاء وله علة بنحو، وهو بعينه علة الوجود. ولكن عند ارتفاعه، فإنه إذا حضر فعل الوجود. وإذا غاب فعل ذلك العدم، فهو علة بالعرض لذلك العدم. فالعدم إذاً معلول بالعرض. فهو إذاً يصح أن يوضع موجوداً بالعرض. وهذا العدم ليس هو لا شيء على الإطلاق، بل لا شيئية شيء ما في شيء ما معين بحال ما معينة، وهو كونه بالقوة.

(١) المباينة: المفارقة. وتباين القوم: تهاجروا وتطليقه بائنة وهي فاعلة بمعنى مفعولة. والتبيين الإيضاح وهو ايضاً الوضوح. وفي المثل قد بيَّن الصح لذي عينين أي تبين.

فصل في أن لكل متحرك علة محركة غيره

نقول: إن كل حركة توجد في الجسم، فإنما توجد لعلة محركة، لأنه لو كان الجسم يتحرك بذاته، وتوجد فيه الحركة بما هو جسم فإما أن يكون لأنه جسم فقط. وإما أن يكون لأنه جسم ما. ولو كان لأنه جسم فقط لكان كل جسم متحركاً. وإن كان لأنه جسم ما، فتكون علة الحركة الخاصية التي لتلك الجسمية. وتلك الخاصية معنى زائد على الهيولى[1] الجسمية والصورة الجسمية، وهي قوة أو صورة أخرى غير ذلك، فتكون الجسمية تجعل فيه الحركة عن وجود تلك الخاصية فيه. فيكون مبدأ الحركة تلك الخاصية، ومبدأ قبول الحركة هو الجسم لا محالة. وأيضاً كل حركة تعرض موجودة في الشيء منسوبة إلى قطعه مسافة أو كيفية، أو غير ذلك. فإنها في الحال تعدم من حيث[2] هي كذلك. ووجود الحركة إنما يتحصل بأن يكون كذلك. وليس شيء مما يوجد للشيء بذاته يعدم عنه، أو يعدم عنه ما يتعلق بكونه. فإذاً ليس شيء من الحركات يوجد للشيء بذاته. فإذاً كل حركة فلها علة محركة. وهذه العلة المحركة ينبغي أن يضاف إليها التحريك وحدها. ولا يجوز أن يقال: إن الجسم يحرك نفسه بها. لأنه لو كان الجسم يحرك نفسه بها، لكان نفسه يتحرك عن نفسه بها، فيصير محركاً ومتحركاً بحركة واحدة. ولو كان كذلك، لكان شيء واحد فاعلاً وموضوعاً لفعل واحد. وهذا محال[3] على ما وضعناه في المبادئ والمقدمات. فإذاً الفعل مضاف إلى العلة وحدها. وهذه العلة المحركة إما أن تكون موجودة في الجسم، فيسمى متحركاً بذاته. وإما أن لا تكون موجودة في الجسم، بل خارجة عنه، فيسمى متحركاً، لا بذاته. والمتحرك بذاته إما أن تكون العلة الموجودة فيه يصح عنها أن تحرك تارة، وأن لا تحرك أخرى، فيسمى متحركاً بالاختيار. وإما أن لا يصح عنها أن لا تحرك، ويسمى متحركاً بالطبع. والمتحرك بالطبع إما أن يكون بالتسخير

(١) سبق الحديث عنه في كلمة وافية.
(٢) سقط من (ب) لفظ (هي).
(٣) سقط من (ب) جملة (وهذا محال).

فتحركه علته بلا إرادة، ويسمى متحركاً بـالطبيعـة. وإما أن يكـون بإرادة وقصد، ويسمى متحركاً بالنفس[1] الفلكية.

فصل في أنه لا يجوز أن يتحرك الشيء بالطبيعة وهو على حالته الطبيعية وفي أنه ليس شيء من الحركات بالطبيعة ملائما لذاتها

كل ما اقتضته طبيعة الشيء لذاته فليس يمكن أن يفارقه إلا والطبيعة قد فسدت. وكل جزء من الحركة يفرض للحركة بانقسام زمان أو بمسافة فقد يمكن أن يفارق. والطبيعة لم تبطل. فكل حركة تتعين في الجسم فإنها يمكن أن تفارق، والطبيعة لم تبطل. فليس شيء من الحركات مقتضى طبيعـة الشيء المتحرك. فإذاً إن وجدت الطبيعة مقتضية للحركة. فإنها ليست على حالتها الطبيعية، وإنما تتحرك لتعود إلى الحالة الطبيعية وتبلغها. فإذا بلغتها، ارتفع الموجب للحركة وامتنع أن يتحرك، فيكون مقدار الحركة على مقدار البعد من الحالة الطبيعية الملائمة التي فورقت بالقسر. وكل حركة بالطبيعة، فهي هرب بالطبع عن حال. وكل ما كان كذلك فهو عن حالة غير ملائمة. فإذاً كل حركة بالطبيعة فعن حالـة[2] غير مـلائمة. وهـذه الحركـة ينبغي أن تكون مستقيمة إن كانت في المكان، لأن هذه الحركة لميل طبيعي. وكل ميل طبيعي فعلى أقرب مسافة. وكلما كان على أقرب مسافة، فهو على خط مستقيم. فهذه الحركة على خط مستقيم. فإذا الحركة المكانية المستديرة كالتي تكون على مركز خارج عنها ليست عن الطبيعة. وكـذلك الحـركة الـوضعية، وكيف تكـون

---

(1) سبق الحديث عن النفس الفلكية في ص ١٢٤.

(2) حال الشيء صفته، وهيئته، وحال الدهر: صرفه، وحال الإنسان، ما كان عليه من خير أو شر، وما يختص به من الأمور المتغيرة حسية كانت أو معنوية، ولفظ الحال يذكر ويؤنث وهو ولفظ الحالة بمعنى واحد، إلا أن الأول ينبئ عن الإبهام فيناسب الاجمال، والثاني: يدل على الافراد فيناسب التفصيل. والحال عند «ديكارت» و«اسبينـوزا» احدى كيفيـات الموجـود أو الجوهر. والحالة الشعورية في اصطلاح المحدثين هي الحادث النفسي الشعوري كالإحساس والعاطفة، والإرادة أما الحالة النفسية: فهي الكيفية التي تكون عليها النفس في وقت معين.

الحركة الوضعية بالطبيعة. وقد ثبت أن كل حركة بالطبيعة فإنها تهرب من الطبيعة عن حالة غير طبيعية. والطبيعة لا تفعل بالاختيار، بل إنما تفعل أفاعيلها بالتسخير والطبع. فلا نتفتن حركاتها وأفاعيلها. فلنضع الحركة الوضعية بالطبيعة فيكون للهرب الطبيعي عن الوضع الغير الطبيعي. وكل ما كان للهرب الطبيعي عن شيء غير طبيعي، فإنه لا يكون فيه قصد طبيعي بالعود إلى ما فارقه بالهرب. فإذاً الحركة المستديرة الوضعية الطبيعية لا يكون فيها قصد طبيعي بالعود إلى ما فارقته. وهذا كذب. والذي أوجبه وضعنا الحركة الوضعية طبيعية. فهي إذاً غير طبيعية. فهي إذاً عن اختيار أو إرادة. وبهذا يبرهن أيضاً على الحركة المكانية المستديرة أنها ليست طبيعية، فيتبيّن أن كل حركة مستديرة ليست عن قاسر فمبدؤها نفسي، أي قوة محركة بالاختيار أو الإرادة.

فصل في أنه لا يمكن أن تكون حركة مكانية غير متجزئة على ما يراه القائلون بجزء غير متجزئ، ولا في غاية السرعة ولا في غاية البطء

إن أمكن وجود حركة غير متجزئة، أمكن وجود مسافة غير متجزئة، ووجود مسافة مركبة من أجزاء لا تتجزى، والتالي محال، كما قد تبيّن. فالمقدم محال. وإذا كانت الحركة مطابقة للمسافة. والمسافة تتجزى إلى غير النهاية، فالحركة لا تنتهي في التجزئة. ونقول: إن الحركة إن كانت مؤلفة من حركات لا تتجزأ، لم يجز أن تكون حركة أسرع من حركة[1]، وأبطأ من حركة[2]، إلا والأسرع أقل سكنات، والأبطأ أكثر سكنات. وإلا فليقطع جرم ما في وقت ما بحركة غير متجزئة مسافة ما. فتلك المسافة إن كانت متجزئة، فالحركة عليها متجزئة. وقد فرضت غير متجزئة. وإن كانت غير متجزئة، فالأبطأ يقطع في ذلك الزمان إما مثلها، وإما أكثر منها. فإن قطع مثلها،

(١) في (ب) أخرى بدلاً من (حركة).
(٢) في (ب) الثانية بدلاً من (حركة).

فليس أبطأ. وإن قطع أكثر منها، فهو أسرع. وإن قطع أقل، فقد تجزأت المسافة. وهذا كله خلف. لكن من الظاهر أن الحركة تكون أسرع من حركة وأبطأ، لا بسبب السكنات. فنحن نعلم أن السهم في نفوذه، والطائر في طيرانه إن كانت حركاته مركبة من حركات لا تتجزى، وهي في أنفسها لا أسرع منها، لم يخل إما أن تكون مركبة منها بلا تخلل سكنات، أو تكون بتخلل سكنات قليلة جداً بالقياس إلى الحركات. فإن كان لا بتخلل السكنات، فيجب أن تكون حركة السهم والطائر مساوية لحركة الشمس المشرقية، أو أسرع منها. وهذا محال. وإن كان بتخلل السكنات، وهي أقل من الحركات، فيجب أن يكون فضل حركة الشمس عليها أقل من الضعف. لكن ليس بينهما نسبة يعتد بها. فإذا ليس حركات لا تتجزى، ولا في غاية السرعة، وليست السرعة والإبطاء بسبب تخلل السكنات، بل قد يكونان في نفس الحركة، وهي متصلة لشدتها وضعفها.

فصل في الحركة الواحدة

الحركة قد تكون واحدة بالجنس، وقد تكون واحدة بالنوع، وقد تكن واحدة بالشخص[1]. والحركة الواحدة في الجنس هي التي تقع في مقولة واحدة، أو في جنس واحد من الأجناس التي تحت تلك المقولة مثل النمو والذبول، فإنهما واحد بالجنس، أي في الكم. ومثل التسخن والتبيض، فإنهما واحد بالجنس، أي في الكيف والتسخين والتبريد واحد بالجنس الأقرب، لأنهما في الكيفية الانفعالية. والحركة الواحدة في النوع هي التي إن كانت ذات

(١) الشخص في اللغة: كل جسم له ارتفاع وظهور، وقد يراد به الذات المخصوصة، والحقيقة المعينة في نفسها تعيناً يميزها عن غيرها. وفي عرف القدماء: هو الفرد.
والشخص في اصطلاح المنطقيين: هو الماهية المعروضة للتشخصات وقد غلب اطلاقه بعد ذلك على الإنسان أي على الموجود الذي يشعر بذاته، ويدرك أفعاله، ويسأل عنها، وهو بهذا المعنى مقابل للشيء العيني الخالي من العقل والاختيار. وقد فرق العلماء بين الشخص الطبيعي، والشخص المعنوي.

جهة مفروضة، كانت في نوع واحد عن جهة واحدة، وإلى جهة واحدة، وفي زمان مساو، مثل تبييض ما يتبيض، وتسخين ما يتسخن. وكذلك الصعود للمتصعد، والتسفل للمتسفل. ويقال حركة واحدة بالشخص، وهي التي تكون مع ذلك كله عن متحرك واحد بالشخص في زمان واحد. ويكون وحدة هذه الحركة الشخصية هي بوجود الاتصال فيها. والحركات المتفقة في النوع لا تتضاد. وهذا بين بنفسه.

فصل في تضايف الحركات

الحركات المتضايفة يعنى بها التي يجوز أن يقال لبعضها أسرع من بعض، أو أبطأ، أو مساو له في السرعة. ولما كان الأسرع هو الذي يقطع شيئاً مساوياً لما يقطعه الآخر في زمان أقصر، أو الذي يقطع في زمان سواء أزيد مما يقطعه الآخر، والمساوي في السرعة هو الذي يقطع في مثل الزمان مثل ما قطع الشيء، فيجب أن تكون الأشياء التي فيها الحركة من شأنها أن يقال لها: إن بعضها مساو لبعض وأزيد وأنقص. إما مطلقاً مثل خط لخط، وارتفاع لارتفاع، وبياض لبياض. وإما غير مطلق، وذلك الذي هو غير مطلق هو على وجهين. إما أن يكون في القوة مطلقاً، مثل المثلث للمربع. فإن في قوة بعض المثلثات أن يقطع سطحه أجزاء. ثم ينهدم منها مربع. وأما في القوة بحسب الوهم مثل القوس للمستقيم، فإنه لا يجوز أن يكون قوس مساوياً لمستقيم البتة بالفعل، إذ المساوي هو الذي ينطبق على الشيء، فلا يفضل عليه، ولكنه في القوة الوهمية قد يتوهم مساوياً له، لأنه يمكن أن يتوهم المستدير مستقيماً، والمستقيم مستديراً. هذا، وإما أن يكون لا بالقوة ولا بالفعل، ولكن يخيل أن نسبة شيء إلى شيء ما مثل نسبته إلى مقابله، مثل بياض وسواد كل واحد منهما في الغاية، أو شدة كل واحد منهما الزائدة على المتوسطة مناسبة لشدة الآخر. فكان بعد شدته أو نقصه من أحد الطرفين كبعد الآخر عن مقابله، فالحركات المتضايفة في الحقيقة هي التي من القسم

الأول المطلق، وهي التي نوع ما فيه الحركة فيهما جميعاً واحد، ثم القسم الثاني. وأما القسم الثالث والرابع فمجازيان، وأبعدهما الرابع.

فصل في تضاد[1] الحركات

فنقول أولاً: إن الضدين هما اللذان موضوعهما واحد، وهما ذاتان يستحيل أن يجتمعا فيه، ولا يستحيل أن يتعاقبا عليه. وبينهما غاية الخلاف. وبعد ذلك، فنقول: إن تضاد المتحركين لا يوجب بين الحركات تضاداً، وليس تضاد الحركات هو أن المتحركين متضادان. فإنه قد تتحرك أشياء متضادة حركة واحدة بالنوع، كما قد يتحرك حار وبارد حركة واحدة بالنوع. ولو كان تضاد الحركات لأنها عن متحركات متضادة لما كان شيء من الأضداد يتحرك حركة واحدة. فإذاً تضاد المتحركين ليس هو الموجب لتضاد الحركتين. وأيضاً لو كان تضاد الحركتين لأجل تضاد المتحركين بأن يكون حقيقة تضادهما هو تضاد المتحركين، لكان كل حركتين متضادتين عن ضدين. وذلك كذب، لأن بعض الأشياء يوجد هو بعينه متحركاً حركتين متضادتين لوجود حد التضاد لهما. وذلك كشيء واحد يبيض مرة ويسود أخرى، ويعلو تارة ويسفل أخرى. فليس إذا تعلق حقيقة التضاد في الحركات المتضادة بتضاد المتحركات، ولا أيضاً بالزمان[2]، لأن الحركات كلها تتفق في نوع الزمان، فإذا قلنا: ليس شيء من زماني حركتين مختلفتين بمختلفين. وكلما تتضاد به الحركتان مختلفتان، لزم أن الزمان لا تتضاد به الحركات، فتبين أن الزمان لا

---

(١) التضاد: هو التباين والتقابل التام وصد الشيء خلافه؛ فالسواد ضد البياض، والموت ضد الحياة، والليل ضد النهار لذلك قيل: إن الضدين لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة لكن يرتفعان، أما النقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان، ومن شرط الضدين: أن يكونا من جنس واحد كالبياض والسواد فإنهما يجتمعان في اللونيه.
والقضيتان المتضادتان: هما الكليتان المختلفتان في الكيفية: أي الإيجاب والسلب.

(٢) الزمان: هو مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكماء، وعند المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم كما يقال آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإبهام. (التعريفات ص١٥٢).

يوجب البتة تضاداً في الحركات، ولا يكون به التضاد في الحركات، ولا أيضاً تضاد الحركات هو لتضاد ما فيه التحرك، لأنه قد توجد حركتان متضادتان تسلكان مسافة واحدة، أو طريقاً واحداً بين كيفيتين متضادتين. بل تضاد الحركات هو بتضاد الأطراف والجهات، إذ كانت الحركات إنما تختلف إما في جهاتها، وإما في هيئة ما فيه تتحرك. وإما في المحرك لها، والمتحرك بها، أو الزمان. فإذا ثبت هذا فنقول: إن الحركة المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة المكانية، لأنها لا يتضادان في الجهات. وكل حركتين متضادتين، فهما متضادتان بالجهات. وإنما قلنا: إن الحركات المستقيمة لا تضاد المستديرة في الجهات، لأن المستديرة لا جهة فيها بالفعل، لأنها لا نهاية لها بالفعل، لأنها متصل واحد. ثم إن فرض جهتان وطرفان مشتركان للمستقيم والمستدير كان توجه المستدير إليهما جميعاً بالسواء. وكلما فرض جهتان متضادتان للضدين، امتنع أن يكون توجه أحدهما إليهما بالسواء. ونقول: إنه لا تضاد فيما بين الحركات المستديرة، لأنها لا تختلف في النهايات. وكل حركتين متضادتين فمختلفتان في النهايات، بل متضادتان. ولكن قد يمكن أن يتوهم تخالف المآخذ فيها تضاداً. وذلك غير حق، لأنه إذا فرض في المدار مأخذ جهتين مختلفتين، كان معناه أن إحدى الجهتين هي من نقطة إلى أخرى[1]. والأخرى من الأخرى إلى الأولى. ولكن أيهما أخذ الاتجاه في الحركة عليه من نقطة إلى أخرى، كان ذلك الاتجاه في الحركة في باقي المدار يفعل خلاف ما فعل في الأول. والحركتان اللتان يفعلان أحدهما في مدار ما اتجاها من نقطة إلى أخرى، وتفعل الأخرى في ذلك المدار اتجاها من النقطة الأخرى إلى الأولى. فإن كل واحد منهما يفعل بعد ذلك في ذلك الاتجاه بعينه ما فعلت الأخرى. ولكن يقع فعل كل واحد منهما المشابه لفعل الآخر في جزأين مختلفين في المدار. وكل واحد منهما مشابه فعله فعل الآخر. ولكن مختلفان باختلاف جزئي المدار، واختلاف جزئي المدار ليس اختلافهما إلا بالعدد فقط. وكل اختلاف موجب للتضاد فليس هو اختلاف قرن بالعدد فقط. فإذا اختلاف

---

(١) في (ب) ثانية بدلاً من أخرى.

جزئي المدر ليس اختلافاً يوجب التضاد. وليس ههنا إلا هذا الاختلاف. فليس إذاً إختلاف هذه الجهات موجباً للتضاد. فإذا إن أمكن أن تتضاد الحركتان المكانيتان فهما المستقيمتان. فبين أنهما الآخذتان في خط واحد، المختلفتان في المبدأين والجهتين، فضد الهابطة الصاعدة. وضد المتيامنة المتياسرة. وهذا التضاد غير متعلق بنفس الطرفين بأن يتعينا، بل بجهتيهما. ولو كان تعين الطرفين موجبه، لما كان تضاد إلا عند موافاة النقط الغائبة. ولو كان كذلك لما كان التضاد إلا عند انتهاء الحركات. ولو كان كذلك، لما كان بين الحركات الموجودة تضاد، ولكن بين الحركات تضاد موجود، كما نبين. فإذاً ليس التضاد بينهما للوصول إلى النهايات المتضادة، بل للاتجاه إليها. واما بيان أن في الحركات الموجودة تضاداً موجوداً، فلأنه قد توجد حركتان لا تجتمعان معاً، وهما مستقيمتان. ويتأتى أن يتعاقبا على الموضوع. وكلاهما ذاتان، ثم قد يوجد فيهما ما يتخالف خلافاً لا يمكن أن يكون بين حركتين خلاف فوقه، وهما المتخالفتان في الاتجاه إلى ضدين عن ضدين. ومنها ما يتخالف خلافاً ليس بالغاية، وهما المتخالفتان في الاتجاه، لا على ذلك الوجه. وكل شيئين على الصفة الأولى فمتضادان. فإذا في الحركات المستقيمة تضاد. وهذا برهان يدل على الحد أيضاً. ولنختم ههنا القول في الحركات المتضادة، ولننقل ما مثلناه في الحركات المستقيمة إلى غيرها.

فصل في التقابل بين الحركة والسكون

قد بينا أنّا نعني بالسكون عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك، فيكون التقابل بينهما. أعني الحركة والسكون تقابل العدم والملكة، فيكون السكون المطلق مقابلاً للحركة المطلقة، والسكون المعين مقابلاً للحركة المعينة. فقد قالوا: إن السكون في المكان المعين عدم الحركة فيه للشيء الذي يتأتى أن يتحرك فيه بأن يفارق ذلك السكون. وليس عدم أية حركة اتفقت بسكون. فإنه لو كان عدم أي حركة اتفقت سكوناً، لكان أيضاً عدم حركة تتوهم للجسم في مكان خارج سكوناً، حتى لو كان متحركاً، لا في ذلك المكان كان

ساكناً. فإذاً ليس أي عدم اتفق هو السكون، بل للعدم المقابل، وهو السكون في المكان الذي يتأتى فيه الحركة. والحركة في المكان بعينه مفارقة للمكان بعينه. وكل مفارقة للمكان، فبالحركة عنه، لا بالحركة إليه. فإذا السكون في المكان المقابل إنما يقابل الحركة عنه، لا الحركة إليه، بل ربما كان هذا السكون استكمالاً لها. وفي هذا كلام يليق بالمبسوطات.

القول في الزمان(1)

كل حركة تفرض في مسافة على مقدار من السرعة، وأخرى معها على مقدارها من السرعة، وابتدأتا معاً، فانهما يقطعان المسافة معاً. وإن ابتدأت احداهما ولم تبدأ الأخرى، ولكن انتهيا معاً، فإن إحداهما تقطع دون ما تقطع الأولى، وإن ابتدأ مع السريع بطيء، واتفقا في الأخذ والترك، وجد البطيء قد قطع أقل، والسريع قد قطع أكثر. وإذا كان ذلك كذلك، كان بين أخذ السريع الأول وتركه إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة، وأقل منها ببطء معين. وبين أخذ السريع الثاني وتركه إمكان أقل من ذلك بتلك السرعة المعينة، فيكون هذا الإمكان طابق جزء من الأول، ولم يطابق جزءاً متقضياً، وكان من شأن هذا الإمكان التقضي لأنه لو ثبت للحركات بحال واحدة، لكان يقطع المتفقات في السرعة. أي وقت ابتدأت، وتركت مسافة واحدة بعينها، ولما كان إمكان أقل من إمكان. وإذا كان ذلك كذلك، وجد في هذا الإمكان زيادة ونقصان يتعينان. وإذا كان ذلك كذلك، كان هذا

---

(1) الزمان: الوقت كثيره وقليله، وهو المدة الواقعة بين حادثتين أولاهما سابقة وثانيتهما لاحقة، ومنه زمان الحصاد، وزمان الشباب، وزمان الجاهلية.

والزان في أساطير اليونانيين هو الاله الذي ينضج الأشياء ويوصلها إلى نهايتها.

والفرق بين الزمان والدهر والسرمد أن نسبة المتغير إلى المتغير هي الزمان، ونسبة الثابت إلى المتغير هي الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هي السرمد.

ومن معاني الزمان في الفلسفة الحديثة: أنه وسط لانهائي غير محدود شبيه بالمكان تجري فيه جميع الحوادث فيكون لكل منها تاريخ ويكون هو نفسه مدركاً بالفعل إدراكاً غير منقسم سواء كان موجوداً بنفسه كما ذهب إلى ذلك (نيوتون) و(كلارك) أو كان موجوداً في الذهن فقط كما ذهب إلى ذلك (ليبنز) و(كانت).

الإمكان ذا مقدار يطابق الحركة، وفيه تقع الحركة بأجزائها التي لها من المسافة. فإذا ههنا مقدار للحركات مطابق لها، وكل ما طابق الحركات، فهو متصل، ومتقضي الإتصال متجددة. فإذا هذا المقدار متصل، ومقتضى الاتصال متجددة، فإن هذا المقدار مدة، أي متصل على سبيل التقضي. وهذا المقدار وجوده في مادة، لأنه يوجد منه جزء بعد جزء. وكلما كان كذلك، فكل جزء يفرض منه حادث[1]. وكل حادث ففي مادة كما قيل في المبادئ، أو عن مادة. وليس هذا عن مادة، لأن مجموع المادة والصورة لا يحدثان حدوثاً أولياً. بل الهيئة والصورة، فهو إذاً مقدار في مادة. وكل مقدار يوجد في مادة وموضوع، فإما أن يكون مقداراً للمادة، أو لهيئة فيها. ولكن ليس هذا المقدار للمادة، لأنه لو كان مقداراً للمادة بذاتها، لكان بزيادتها زيادة المادة. ولو كان كذلك لكان كل ما هو أسرع أكبر وأعظم. والتالي باطل. فالمقدم باطل، فإذا هو مقدار للهيئة[2]. وكل هيئة إما قارة، وإما غير قارة، فهو إذا إما مقدار هيئة قارة، أو هيئة غير قارة. لكن ليس مقدار هيئة قارة. فإن كل هيئة قارة فرض لها مقدار، فإما أن تكون مع تمام مقدارها في المادة أو لا تكون. ولكن ليست تكون هذه الهيئة مع تمام مقدارها في المادة، لأن كل هيئة هكذا، فإنه يظهر في المادة زيادة بزيادتها ونقصان بنقصانها. وليست الحركة كذلك. وأيضاً لا تكون بتمام مقدارها في المادة، لأنها تبقى مع الزيادة خارجة عن المادة. وليس شيء من هيئآت المواد كذلك. فهذا محال. فإذا

---

(١) الحادث: هو الواقع، وحدث أمر وقع، وكل حادث فهو على وجهين. أحدهما هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة، والآخر هو الذي لزمانه ابتداء وهو في كلا الحالين أمر مسلم به متحقق في الأذهان أو الأعيان والفرق بين الحادث والشيء أن الشيء حقيقة ثابتة مؤلفة من الصفات الموجودة في المكان على حين أن الحادث: حقيقة متحركة منسوبة إلى الزمان. مثال ذلك أن التفاحة شيء، أما سقوطها إلى الأرض فحادث.

(٢) علم الهيئة أحد الأقسام الأصلية للحكمة الرياضية، ويعرف فيه حال أجزاء العالم في أشكالها، وأوضاع بعضها عند بعض ومقاديرها، وأبعاد ما بينها، وحال الحركات التي للأفلاك، والتي للكواكب، وتقدير الكرات، والقطوع، والدوائر التي بها تتم الحركات ويشتمل عليها كتاب المجسطي:
راجع رسالة ابن سينا في أقسام العلوم العقلية: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ـ الرسالة الخامسة ص ١١١ ـ ١١٢.

ليس هذا المقدار مقدار هيئة قارة، فهو إذاً مقدار هيئة غير قارة، وهو الحركة. ولهذا لا يتصور الزمان إلا مع الحركة. ومتى لم يحس بحركة، لم يحس بزمان مثل ما قيل في قصة أصحاب الكهف[1]. وهذا المقدار غير مقدار الجسم لما قيل، وغير مقدار المسافة، لأنه لو كان مقدار المسافة، لكان سلوكه وسلوك هذا المقدار واحداً. ولو كان كذلك لكانت الحركات المتفقة في مسافة واحدة واحدة بعينها في السرعة والبطء تقطع في هذا المقدار مسافات مختلفة كما قيل، وليس هو نفس السرعة والبطء، لأنه قد يتساوى سريعان وبطيئآن في السرعة والبطء، ويختلفان في هذا المقدار كما تعلم، فإذا هو مقدار خارج عن هذه. وهو بحيث لو فرضت الحركة معدومة أصلاً، لم ينازع في أن موجدها كان يقدر أن يخلق حركة أو حركات قبل الأولى، تنتهي مع بداية الأولى ولها مقدار، وأنه لم يمكن أن يخلق معها مطابقاً لها في المبدأ والمنتهى ما هو أعظم منها مع إمكان خلق ما هو أعظم منها، وينتهي معها بلا شريطة. وإذا كان كذلك، عرف إمكان وقوع حركتين مختلفتين في العدم، فكان هناك إمكانان، فلا يخلو إما أن يكونا معاً، أو لأحدهما تقدم، لكن ليسا معاً، لأنهما لو كانا معاً، لكانت الحركتان العظمى والصغرى يمكن أن يقعا معاً. وذلك محال. فإذا أحدهما يكون قد تقدم، والآخر لحقه، فطابق بعضاً منه. وكل شيئين هذه صورتهما فهما مقداران. فإذا الإمكان المقدر ومقداره واحد عند عدم الأشياء كلها، وهما كما قيل من الأشياء التي في موضوع، وعن وجود الحركة فيه. وكلما كان كذلك، وجد مع وجوده الموضوع والحركة، وقد فرضا معدومين. هذا خلف. فإذا الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً، بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة، بل بالذات، ولو كان له مبدأ زماني، لكان حدوثه بعد ما لم يكن. أي بعد زمان متقدم، فكان بعداً لقبل[2] غير

---

(١) راجع ما كتبه صاحب الكشاف عند تفسيره لسورة الكهف ص١٩٧ - ٢٢٢ جـ٣ ط دار المصحف - تحقيق وتعليق محمد موسى عامر، ومراجعة الدكتور شعبان محمد اسماعيل.

(٢) قبل: هي في الأصل من قبيل ألفاظ الجهات الست الموضوعة لأمكنة مبهمة، ثم استعيرت لزمان مبهم سابق على زمان ما أضيفت هي إليه للمشابهة بينه وبين معناها الأصلي، أعني المكان المبهم الذي يقابل جهة (قدام) المضاف إليه في الابهام، ووجود معنى التقدم ووقوع الفعل فيهما فكما أنها تعم جميع الأمكنة التي تقابل تلك الجهة إلى انقطاع الأرض بحسب =

موجود معه، فكان بعد قبل وقبل بعد، فكان له قبل غير ذات الموجود عند وجوده. وكل ما كان كذلك فليس هو أول قبل. وكل ما ليس أول قبل، فليس مبدأ للزمان كله. فالزمان مبدع، أي يتقدمه باريه فقط ومعنى المحدث الزماني أنه لم يكن ثم كان، ومعنى لم يكن أنه كان حال هو فيه معدوماً، وذلك الحال أمر قد وجد وتقضى. فإنه إن كان معنى لم يكن عدماً، لا في وقت معين ماض، بل عدم بالقياس إلى لا وجود. فإن القديم أيضاً ليس هو موجوداً في اللاوجود، بل هو في كثير من الموجودات غير موجود، مثل أنه غير موجود في الحركة، ولا في الاستحالة، ولا في التغيير، وليس أنه غير موجود في شيء، وأنه غير موجود شيئاً واحداً، كما أنه ليس معنى أنه ليس في شيء، وأنه ليس شيئاً واحداً. فإذا الزمان غير محدث حدوثاً زمانياً، والحركة كذلك. وسنبين أنه ليس كل حركة كذلك، بل المستديرة فقط وضعية كانت أو مكانية، فإذا هوية هذا المقدار الذي للحركة هي أنه لحركة مستديرة، وبها تعلقه الذاتي. ولو كان تعلقه الذاتي الذي بالهيئة الغير القارة في المادة كما نبيّن إنما هو بما كان هيئة غير قارة، وكانت غير المستديرة لعدمت في زمان. وذلك كما بان محال. فإذا الزمان مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر، لا من جهة المسافة والحركة متصلة، فالزمان متصل، لأنه يطابق المتصل. وكل ما طابق المتصل فهو متصل. فإذا الزمان يتهيأ أن ينقسم بالتوهم، لأن كل متصل كذلك. فإذا قسم ثبتت له في الوهم نهايات، ونحن نسميها آنات. وكما أنه قد يمكن أن تتقدر هيئآت قارة في المادة كثيرة العدد بمقدار واحد قار كذلك قد يمكن أن تتقدر هيئآت غير قارة كثيرة العدد بمقدار واحد غير قار. أعني بزمان واحد، فيكون ذلك الزمان أولاً لشي منها وثانياً لها في تقدرها بالمطابقة. وتكون تلك الحركة علة لتقدير سائر الحركات. ومحركها علة لها ولمقدارها ولتقدر سائر الحركات. وليس كل ما وجد مع الزمان فهو فيه. فإنا موجودون مع البرة الواحدة، ولسنا فيها. بل الشيء الموجود في الزمان.

= معناها الأول المستعار منه كذلك تعم جميع الأزمنة السابقة على زمان المضاف إليه بحسب معناها الثاني المستعار له.

اما اولاً فأقسامه، وهو الماضي والمستقبل، وأطرافه، وهي الآنات. وأما ثانياً فالحركات، وأما ثالثاً فالمتحركات. فإن المتحركات في الحركة. والحركة في الزمان، فتكون المتحركات بوجه ما في الزمان وكون الآن فيه ككون الوحدة في العدد[١]. وكون الماضي والمستقبل فيه ككون أقسام العدد في العدد، وكون المتحركات فيه ككون المعدودات في العدد. فما هو خارج عن هذه الجملة فليس في زمان، بل إذا قوبل مع الزمان واعتبر به، فكان له ثبات مطابق لثبات الزمان، وما فيه، وسميت تلك الاضافة وذلك الاعتبار دهراً له. فيكون الدهر[٢] هو المحيط بالزمان. وكما أن كل متصل من المقادير الموجودة قد يفصل فيقع عليه العدد، فلا عجب لو فصل الزمان بالتوهم، فجعل أياماً وساعات، بل سنين وشهوراً، فذلك إما بمراد المتوهم، وإما باعتبار مطابقة عدد المحركات له.

فصل في المكان[٣]

يقال مكان لشيء يكون فيه الجسم فيكون محيطاً به، ويقال مكان لشيء

(١) هي الكمية المتألفة من الوحدات فلا يكون الواحد عدداً، وأما إذا فسر العدد بما يقع به مراتب العدد دخل فيه الواحد أيضاً، وهو إما زائد إن زاد كسوره المجتمعة عليه كاثني عشر، فإن المجتمع من كسوره التسعة التي هي نصف، وثلث، وربع، وخمس، وسدس، وسبع وثمن وتسع، وعشر زائد عليه لأن نصفها ستة وثلثها أربعة وربعها ثلاثة، وسدسها اثنان فيكون المجموع خمسة عشر وهو زائد على اثني عشر، أو ناقص ان كان كسوره المجتمعة ناقصة عنه كالأربعة أو مساو إن كان كسوره مساوية له كالستة.

(٢) راجع التعريفات ص ١٤١ بتحقيقنا.

(٣) المكان: الموضع، وجمعه أمكنة وهو المحل المحدد الذي يشغله جسم، وهو مرادف للامتداد:
ومعناه عند ابن سينا: السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي: راجع رسالة الحدود، ٩٤.
والمكان عند المتكلمين: هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده: ويرادفه الحيز: «تعريفات الجرجاني».
والمكان عند الحكماء الاشراقيين: هو البعد المجرد الموجود وهو ألطف من الجسمانيات، وأكثف من المجردات.
والمكان عند المحدثين: وسط مثالي غير متداخل الأجزاء حاوٍ للأجسام المستقرة فيه محيط بكل امتداد متناه، وهو متجانس الأقسام.

يعتمد عليه الجسم، فيستقر عليه، والمكان الذي يتكلم فيه الطبيعيون هو الأول. وهو حاو للمتمكن، مفارق له عند الحركة، ومساو له. لأنهم يقولون: لا يتأتى أن يوجد جسمان في مكان واحد. فإذا كان كذلك فينبغي أن يكون خارجاً عن ذات المتمكن، لأن كل شيء يكون في ذات المتحرك فلا يفارقه المتحرك عند الحركة. وقد قيل: إن كل مكان مباين للمتحرك عند الحركة. فإذاً ليس المكان شيئاً في المتمكن. وكل هيولى، وكل صورة فهو في المتمكن، فليس إذاً المكان بهيولى ولا صورة. ولا الأبعاد التي يدعى أنها مجردة عن المادة بمكان الجسم المتمكن، لا مع امتناع خلوها كما يراه بعضهم، ولا مع جواز خلوها كما يظنه مثبتو الخلاء. وأقول أولاً: أنه إن فرض خلاء خال فليس هو لا شيئاً محضاً، بل هو ذات وكم وجوهر. لأن كل خلاء خال يفرض فقد يوجد خلاء آخر أقل منه وأكثر، ويوجد متجزئاً في ذاته المعدوم. واللاشيء ليس يوجد هكذا، فليس الخلاء لا شيئاً. وأيضاً كل ما كان كذلك فهو كم. فالخلاء كم. وكل كم فاما منفصل، وإما متصل، والخلاء ليس بمنفصل، لأن كل منفصل فإما أن يكون الانفصال عرض له، أو يكون لذاته منفصلاً، وكل ما عرض له الانفصال، فهو متصل بالطبع، وإن كان منفصلاً لذاته فهو عديم الحد المشترك بين أجزائه. وكل ما كان كذلك. فكل واحد من أجزائه لا ينقسم. وكلما كان كذلك فليس يمكن أن يقبل في ذاته متصل الأجزاء. فاذا الخلاء ليس بمنفصل الذات، فهو إذا متصل الذات. كيف لا، وقد يفرض مطابقاً للملاء في مقداره. وكلما كان كذلك فهو مطابق للمتصل. وكل ما طابق المتصل، فهو متصل. فالخلاء إذاً متصل. وأيضاً الخلاء ثابت الذات، متصل الأجزاء منحازها في جهات. وكل ما كان كذلك فهو كم ذو وضع. فالخلاء كم ذو وضع. وأيضاً الخلاء يوجد فيه خاصية البعد، وقبول الانقسام الوهمي من أي جانب وأي امتداد كان في الجهات كلها. وكل ما كان كذلك، فهو ذو أبعاد ثلاث. فالخلاء ذو أبعاد ثلاث، وذو وضع. وكأنه جسم تعليمي مفارق للمادة. فنقول: إن كون الخلاء كماً ذا وضع وأبعاد ثلاثة إما أن يكون له لذاته أو لشيء الخلاء حل فيه، أو لشيء هو حل في الخلاء، وهو مقدار موضوعه الخلاء. ولا يجوز أن يكون لشيء حل فيه الخلاء، لأنه

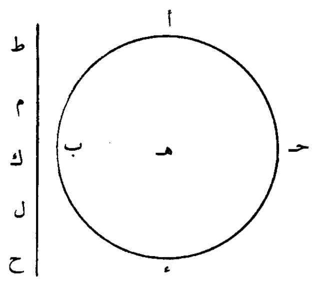
يكون ذا مقدار غير الخلاء. وكل ما كان كذلك فهو ملاء[1]. فذلك الشيء ملاء. فيكون الخلاء حل في الملاء. وهذا باطل محال؛ لأنه يلزم أن يكون الخلاء ملاء. ولا أيضاً لشيء حل في الخلاء، فقدره، فيكون ذلك المقدار في محل لا يفارقه، ويكون مجموعهما جسماً، ويكون الخلاء مادة وجزءاً من حقيقة الملاء. وهذا كله محال. وأيضاً الخلاء حينئذ إما أن يكون هو الموضوع لذلك المقدار، أو يكون الموضوع والمقدار جزئين من الخلاء. فإن كان الخلاء موضوعاً لذلك المقدار، فإذا رفع المقدار في التوهم، كان الخلاء وحده بلا مقدار ولا إمكان، لمطابقة الأجسام، فيكون حينئذ الخلاء وحده ليس خلاء وحده، وإن بقي متقدراً في نفسه، فهو مقدار بنفسه، لا لمقدار حله. وإن كان الخلاء مجموع مادة ومقدار، فالخلاء جسم، وهذا محال. فبين أنه يجب أن يكون الخلاء إن كان موجوداً ومقداراً أن يكون مقداراً لذاته. وكل ما هو مقدار لذاته لا يخلو في نفسه إما أن يكون متصلاً لذاته أو متصلاً لهيئة جعلته متصلاً. ولكن ليس متصلاً لهيئة جعلته متصلاً، لأن ما كان كذلك فكميته بغيره، وليس شيء مما هو مقدار بذاته كميته بغيره. فاذاً ليس شيء مما هو مقدار بذاته كذلك. فإذاً كل ما هو مقدار بذاته، فهو متصل بذاته. وكل متصل بذاته، فإنه لا ينفصل ما دام ذاته موجوداً. فإذاً كل مقدار بذاته فانه لا ينفصل ما دام ذاته موجوداً. فإذاً إذا وجد انفصال، فإما أن يكون الإنفصال حل فيه. وذلك محال، أو يكون حل في مادة قارنته. وعدم ذاته عند حلوله فيه، وهو الباقي. وكذلك نقول في السطح، والخط، والجسم الذي من الكم. وكل ما كان معه مادة يعرض له الانفصال بعد وجود الاتصال فيه، فهو مقدار في مادة، فإذاً حيث وجد انفصال، فهناك مادة. فالخلاء إن وجد فيه انفصال، فله مادة، فهو إذا جسم طبيعي. وإن فرض أن الخلاء يعدم عند ورود الانفصال عليه، فعلى ماذا ورد الانفصال، لأن الشيء لا يرد على المعدوم ولا يرده المعدوم. ولا يعارض هذا بالمقدار الجسماني، وأنه ينفصل، لأنا سنبين في موضعه أن ذلك الانفصال إعدام

(١) الملاء: ضد الخلاء، وهو عند المتكلمين بعد موهوم كالمفروض فيما بين الأجسام على رأيهم، والملاء عدم الخلاء. وهو الذي لا يسمح بدخول شيء فيه.

لذلك المقدار، وأنه يحل محله، وليس هو بقابل له، وإنما عرض للمادة. ونقول الآن: إن الخلاء ليس له مادة. وكل قابل للانفصال فله مادة. فإذاً الخلاء لا ينفصل. ونقول من رأس أيضاً أن امتناع تداخل بعدين بين جسمين بأن يكون مثلاً مكعب، ويفرض آخر مساو له، ثم يتداخلان، وهما ثابتا الذات حتى يستغرق كل واحد منهما الآخر من غير تفكك أمر محال مشاهد. اللهم إلا أن نفرض أحدهما معدوماً، ويخلفه الآخر في حيزه. فاما أن يكون امتناع التداخل واقعاً بين المادتين من الجسمين، أو يكون بين البعدين، أو يكون بين البعد والمادة، أو يكون بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما. فأقول: إنه لا تمانع بين المادتين، لأنهما إن تمانعا، فاما أن يتمانعا لذاتيهما، أو لأجل تمانع البعدين، فإن كان لأجل تمانع البعدين، فالبعدان هما المتمانعان عن التداخل بالطباع، لا المادتان. فإن تمانعتا لذاتهما، لا لأجل البعدين، فذلك محال، لأنه قد يتأتى أن يوجد جسم متصل هو واحد بالفعل، وذو مادة واحدة بالفعل، فينفصل، فيصير لا محالة ذا مادتين، ثم يتصل فتصير المادتان واحدة. وإلا فهما إثنان مختصان بذاتين قائمتين. وإذا كان كذلك، كان لكل واحد منهما مقدار مفارق لمقدار الآخر، منفصل الذات عنه. فلم يكن متصلاً، وقد فرض متصلاً. فإذا لا يمتنع تصير المادتين واحدة بلا تمايز في الوضع إلا من جهة أبعادهما، لا من جهة ذاتيهما. وكل شيئين إتحدا ولا تمايز بينهما في الوضع. بل وضعهما واحد، وتلاقي ذاتاهما بنفسيهما، لا بمقدار لهما، فإنه بنفسيهما لا يبقى لهما شيء غير متلاق. فإذا ما لم يكن كذلك فمقداره يمنعه. والمقدار هو المانع عن ذلك، لا طبيعة المادة. وإنما كلامنا في طبيعتهما، فإذاً المادتان بما هما مادتان لا يتمانعان عن الملاقاة بالأسر، فإنّا لا نعني بالتداخل الذي بمعنى السلب، بل الذي بمعنى العدول، وهو وجوب الإنحياز والتفرد بالحيز. وهذا المعنى غير مقول بالذات على ما ليس له في ذاته حيز. فمن المستحيل أن يقال: إن المادتين يمتنع عليهما أن لا يتميزا بالحيز. وليستا بمتحيزتين بذاتيهما، أو أن يقال: فمن المستحيل أن يقال ان المادتين يتميزان بالحيز، وليستا بمتحيزتين. بل الصواب لا يمتنع عليهما التداخل بهذا المعنى، إذ لا يتميزان بالحيز. وهذا النظر هو نظر في ذاتيهما. فإذاً التمانع عسى أن

يكون بين ذات المادة والبعد. وهذا أيضاً محال، لأن المادة ذاتها تلاقي البعد وتتقدر به، ويسري كليته في كليتها. فهي إذا إما أن تمانع بذاتها لمداخلة البعد. وقد قيل: لا تمانع، أو تمانع بسبب البعد الذي فيها. فإن مانعت ببعدها، فبعدها هو السبب. فإذاً إن مانعت مانعت بذاتها، ولكن ذلك محال. فإذاً ليس التمانع بين الأبعاد والمواد. فبقي إذاً أن التمانع إنما هو بين الأبعاد، وليس ذلك لأجل المادتين، ولا لأجل البعد والمادة، فإذاً ذلك لأجل طباع البعدين. فإذاً طباع الأبعاد تأبى التداخل وتوجب المقاومة والتنحي عن نفوذ المندفعات فيها إن قويت على الاندفاع. ولأن البعد إذا داخل بعداً غيره، فإما أن يكونا جميعاً موجودين، أو يكونا كلاهما معدومين، أو يكون أحدهما موجوداً، والآخر معدوماً. فإن كانا كلاهما موجودين فهما أزيد من الواحد، وكل ما هو أزيد من آخر وهو عظيم، فهو أعظم منه، فمجموع البعدين المتداخلين أعظم من الواحد. وإن كان البعد هو الامتداد، فكيف يكون إمتدادان في امتداد واحد في جهة واحدة، وبماذا يتغايران، حتى يكون أحدهما داخلاً والآخر مدخولاً فيه. وإن عدما جميعاً، فليس إذاً مداخلة، وإن وجد أحدهما وعدم الآخر، فليس أيضاً مداخلة، ولا قابل ولا مقبول. بل إما المتمكن موجود لا في أبعاد الخلاء. وإما الخلاء موجود ولا متمكن فيه. وكلا هذين محال، فإن المتمكن لا يعدمه التمكن ولا المكان يعدمه المتمكن، فبين من هذه الأصول أن الخلاء لا حركة فيه، لأنه إذا تحرك فيه شيء، فإما أن يداخل بعده بعده. وقد قيل: إن ذلك محال. وإما أن يتحرك بأن يغلبه إذا مانعه بالنفوذ فيه. وقد قيل: إن ذلك محال أيضاً. فإذاً لا حركة في الخلاء، وكذلك لا سكون فيه. وأقول: لا وجود للخلاء، ولا لمقدار ليس في مادة، لأنه إما أن يكون متناهياً، وإما أن يكون غير متناه، لكنه لا وجود لمقدار غير متناه. وسيرد عليك استقصاء بيانه من بعد. وقد يمكننا أن نوضح ذلك بعجالة بيان، فنقول: لتكن حركة مستديرة في خلاء غير متناه إن أمكن أن يكون خلاء غير متناه. وليكن الجسم المتحرك مثل كرة (أ ب جـ د) المتحركة على مركزها. ولنتوهم في الخلاء الغير المتناهي خط (ط ح)، وليكن (هـ جـ) من المركز إلى جهة من المحيط، لا يلاقي خط

(ط ح) من جهة (ح)، وان اخرج بغير نهاية. لكن الكرة إذا دارت، صار هذا الخط بحيث يقاطعه، ويجري عليه، وينفصل عنه. فيكون الإلتقاء



والانفصال بمسامتة نقطتين لا محالة، وليكونا (ك) و(ل). لكن نقطة (م) تسامته قبل نقطة (ك). ونقطة (ك) أول نقطة تسامت. هذا خلف. لكن الحركة المستديرة موجودة. فالخلاء ليس بلا نهاية. والخلاء إن وجد، كان مقداراً متناهياً. وكل مقدار متناه، فهو مشكل. فاذاً الخلاء مشكل. ويكون شكله له إن وجد إما بما هو مقدار أو بسبب آخر، ولكن لا يجوز ان يوجد شكل للمقدار بما هو مقدار. وإلا لكان كل مقدارين على شكل واحد، أي مقدارين كانا. فإذاً بسبب ما يتشكل. وذلك السبب إما قوة فيه طبيعية، أو قوة قسرية عن خارج. فإن كانت قوة طبيعية، فإما أن يكون طباع المقدار يقتضي أن يكون له مثل تلك القوة، أو لا يقتضي. فإن كان يقتضي، فكل المقادير شكلها واحد. فإذاً تلك القوة ليس يقتضيها ذاته. وكل ما كان كذلك، أمكن أن يرفع عن الشيء، فتلك القوة يمكن أن يرفع عن المقدار المفارق. أعني الخلاء، فتترك ذلك الشكل. ولكن لا يتأتى أن يبقى بلا شكل. فإذاً يأخذ شكلاً آخر لا محالة، فيكون قد تمدد واندفع عن هيئة إلى أخرى. وكلما كان كذلك فهو قابل للانفصال. وقد قيل: ليس كذلك. فإذاً الخلاء ليس شكله بقوة طبيعية فيه، فهو إذا عن خارج، هو إذاً قابل للتمديد والتقطيع. وقد قيل: ليس كذلك. هذا خلف. فإذاً ليس له شكل أصلاً. وقد قيل: إن له شكلاً ضرورة. وهذا خلف. والذي أوجبه وضعنا وجود الخلاء. فإذاً الخلاء غير موجود أصلاً، وهو كاسمه، كما قال المعلم الأول، والمرجع الآن. ونقول: قد اتضح كل الاتضاح أن المكان لا هو هيولى الشيء، ولا هو صورته، وأنه لا خلاء البتة. فإذاً المكان شيء غير ذلك، وهو شيء فيه الجسم. فإما أن يكون على سبيل التداخل. وإما أن يكون على

سبيل الاحاطة. وقد اتضح مما ذكرنا امتناع التداخل. فإذاً أقول: من قال ان المكان هو الأبعاد التي بين غايات الجسم المحيط قول كاذب جداً، وأنه ليس بين الغايات شيء غير أبعاد المتمكن، فإذاً ذلك على سبيل الإحاطة. وقد قيل: إن المكان مساو فإما أن يكون مساوياً لجسم المتمكن. وقد قيل: إنه محال. وإما أن يكون مساوياً لسطحه، وهو الصواب، ومساوي السطح سطح. فالمكان هو السطح المساوي لسطح المتمكن، وهو نهاية الحاوي المماسة لنهاية المحوي. وهذا هو المكان الحقيقي. وأما المكان الغير الحقيقي فهو الجسم المحيط. وليكن هذا غاية كلامنا في المكان.

فصل في النهاية واللانهاية

أقول: إنه لا يتأتى أن يكون كم متصل موجود الذات ذو وضع غير متناه، ولا أيضاً عدد مرتب الذات موجود معاً غير متناه. وأعني بمترتب الذات أن يكون بعضه أقدم من بعض بالطبع في ذاته. ولنبرهن أنه لا يتأتى أن يوجد مقدار ذو وضع غير متناه، لأنه إما أن يكون غير متناه من الأطراف كلها، أو غير متناه من طرف. فإن كان غير متناه من طرف، أمكن أن يفصل منه من الطرف المتناهي جزء بالتوهم، فيؤخذ ذلك المقدار مع ذلك الجزء شيئاً على حدة. وبانفراده شيئاً على حدة، ثم نطبق بين الطرفين المتناهيين في التوهم. فلا يخلو إما أن يكونا بحيث يمتدان معاً متطابقين في الإمتداد، فيكون الزائد والناقص متساويين. وهذا محال. وإما أن لا يمتد، بل يقصر عنه، فيكون متناهياً، والفضل أيضاً كان متناهياً، فيكون المجموع متناهياً فالكل متناه. وأما إذا كان غير متناه من جميع الأطراف فلا يبعدان، يفرض فيه مقطع تتلاقى عليه الأجزاء، ويكون طرفاً ونهاية، ويكون الكلام في الأجزاء أو الجزئين كالكلام في الأول. وبهذا يتأتى البرهان على أن العدد المترتب الذات الموجود بالفعل متناه، وأن ما لا يتناهى بهذا الوجه هو الذي إذا وجد ففرض أنه يحتمل زيادة ونقصاناً، وجب أن يلزم ذلك محال. وأما إذا كانت الأجزاء لا تتناهى، وليست معاً وكانت في الماضي والمستقبل فغير ممتنع وجودها واحداً قبل آخر أو بعده، لامعاً، أو كانت ذات عدد غير مترتب في الوضع ولا

الطبع، فلا مانع عن وجوده معاً، ولا برهان على إمتناعه، بل على وجوده برهان. أما من القسم الأول، فإن الزمان قد ثبت أنه كذلك، والحركة كذلك. وأما من القسم الثاني، فيثبت لنا ضرب من الملائكة والشياطين، لا نهاية لها في العدد، كما سيلوح لك الحال فيه. وجميع هذا يحتمل الزيادة عليه، ولا يفيد احتماله إياها جواز الانطباق. ولأن ما لا ترتيب له في الوضع أو الطبع، فلن يحتمل الانطباق. وما لا وجود له معاً، فهو فيه أبعد. وأما السبيل التي يسلكها الناس في نفي اللانهاية في الماضي، فكلها إما من ذائعات محمودة، وإما من مقدمات سوفسطائية وليس شيء منها ببرهاني. والأشياء التي يمتنع فيها وجود الغير المتناهي بالفعل فليس يمتنع فيها من جميع الوجوه. فإنّا نقول: إن العدد لا يتناهى، والحركات لا تتناهى، بل لها ضرب من الوجود، وهو الوجود بالقوة، لا القوة التي تخرج إلى الفعل، بل القوة بمعنى أن الأعداد تتأتى أن تتزايد فلا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزاد. ولنزد هذا بياناً فنقول: انه يقال: إن غير المتناهي إما بالقوة أو بالفعل، وإما في الوجود، وإما في التناهي، والذي بحسب الوجود إما أن تعتبر كليته، أو يعتبر كل واحد من أجزائه، ثم كليته لا بالقوة ولا بالفعل موجودة. وأما كل واحد من أجزائه فإما أن يعتبر أن كل واحد منها يوصف بأنه بالقوة وقتاً معيناً، أو كل وقت، أو أن الكلية توصف بأن لها دائماً بعضاً موجوداً بالقوة. (أو أن كل واحد يوصف بأنه بالقوة وقتاً ما). أما أن كل واحد من المعدومين فيه بحسب وقت معين وجوده بالقوة، وليس كل واحد منه موصوف بأنه موجود بالقوة وقتاً ما. وليس يصح ذلك بالفعل، فهو قول صحيح. واما أن كل واحد يوصف بأنه بالقوة كل وقت فهو ظاهر البطلان. واما أن الكلية له قد يكون منها دائماً شيء بالقوة، فهذا يصح من جهة، ويبطل من جهة. أما جهة بطلانه فلأنه لا كلية له. وأما جهة صحته فلأن الطبيعة المعقولة التي تفرض لها آحاد تحمل عليها يصح أن يقال أن مما يحمل عليه تلك الطبيعة دائماً شيئاً موجوداً بالقوة، ولا يجوز أن يخرج إلى الفعل ما لا يبقى بعده منه شيء. وأما القسم الآخر، أعني أن كل واحد من أجزائه بالقوة وقتاً ما، فهو واضح الصحة. فهذا من جهة الوجود. وأما من جهة التناهي فإنه قد يصح أن يقال للأشياء التي في طريق

التكوّن أنها تناهت بالفعل، لا بحسب النهاية التي لا نهاية بعدها، ولكن بحسب نهاية ما حاصلة بعدها شيء، فإنها ليست بحسب النهاية الأخيرة متناهية بالفعل، ولا بالقوة. ويصح أن يقال: إنها غير متناهية بالفعل دائماً، لا أنها قد حصل لها كل[1] واحد من أجزاء لا نهاية لها. ولكن من جهة أنها دائماً يسلب عنها التناهي إلى النهاية الأخيرة. ويصح أن يقال لها: إنها متناهية بالقوة دائماً، لا بحسب النهاية الأخيرة، ولكن بحسب النهايات الأخرى التي في القوة بعد النهاية الحاصلة، فإنها دائماً توصف أنها بالقوة تتناهى إلى نهاية ما، فيكون متناهياً بالقوة دائماً بالقياس إلى ما لم يوجد من النهايات، وبالفعل دائماً[2] بالقياس إلى ما وجد، ولا بالقوة، ولا بالفعل بالقياس إلى نهاية تفرض أخيرة، وما لا نهاية له لا يوجد لا بالقوة ولا بالفعل. أي لا تكون أشياء عددها أو مقدارها بحيث أي شيء أخذت بقي غيره موجوداً بكليته. وما لا نهاية له موجود بالفعل دائماً، أي من جهة أنه لم يتناه إلى نهاية ما، وليس له نهاية أخيرة، فإنه دائماً يوصف الموجود منه بأنه ليس متناهياً بعد إلى نهاية أخرى، أو إلى النهاية[3] التي لا نهاية بعدها. وما لا نهاية له موجود بالقوة دائماً، أي من طبيعته دائماً شيء هو في القوة هذا في المستقبل. فأما وجودها في الماضي فبأنه لم يكن في الماضي لها بدء، وأنها كانت واحدة بعد واحدة منذ كانت. ولو أخذت تحسبها من الآن لم يقف الحساب عند حد. فهذا هو كفاية القول في التناهي واللاتناهي اللاحقين بكميات الأجسام. وقد يمكن أن يستعان بما أوردناه في إبطال الخلاء الغير المتناهي على إمتناع الملاء الغير المتناهي، وبأشياء أخرى كثيرة. لكن هذا في هذا الموضع كاف. وأما أن صورها غير مقاديرها فينبغي أن يقال فيها قول آخر. فنقول: ليس شيء من الصور الجسمانية غير المقادير بكم بذاتها. وكل تناه ولا تناه. فإنما يقال بالذات على ما هو كم بالذات. فإذاً ليس يقال: ولا على شيء منها تناه، ولا لا تناه

(١) سقط من (ب) لفظ (كل).

(٢) سقط من (ب) لفظ (دائماً).

(٣) نهاية الشيء غايته وآخره: تقول: نهاية الظاهرة آخرها في الزمان، ونهاية الجسم، حده في المكان. قال ابن سينا: النهاية ما به يصير الشيء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد. والنهاية مقابلة للبداية- راجع رسالة الحدود ص ٩٢.

بالذات. ولكنه قد يقالان بوجه من الوجوه على بعض صور الأجسام، لأجل نسبة لها إلى ما هو كم بذاته، فإنه يقال: قوة متناهية وغير متناهية، لا لأن القوة ذات كمية في نفسها البتة. لكن لأن القوة تختلف في الزيادة والنقصان، بالإضافة إلى شدة ظهور الفعل عنها، أو إلى عدة ما يظهر عنها، أو إلى مدة بقاء الفعل منها، وبينها فرق بعيد، فإن جل ما يكون زائداً بنوع الشدة يكون ناقصاً بنوع المدة حتى يفعل مثل ما فعل الأضعف في مدة أنقص، فإن أي قوة حركت أشد، فإن مدة حركتها أقصر، وذلك أن المجر إذا كان أشد قوة، بلغ النهاية الموجودة أو المفروضة بأسرع مدة. وربما كان الشيء الذي تتفاوت فيه القوى بحسب المدة لا يقبل الزيادة والنقصان. فإن تسكين الثقيل في الجو لا يقبل الزيادة والنقصان. وتسكين الثقيل في الجو تختلف فيه القوى في الإبقاء الزماني، فإن الإبقاء غير التسكين، فبين أن بعض ما تختلف فيه القوى بالإبقاء الزماني لا يختلف بالزيادة والنقصان. وكل ما تتفاوت القوى فيه بحسب الشدة والضعف فإنه يقبل الزيادة والنقصان. اللهم إلا أن تسمى القوة التي تقوى على مدة أطول أشد، فيكون الأشد ههنا باشتراك الاسم، إذ كان معنى الأشد في الأول هو الذي يفعل ما يفعله الأضعف بحركة أسرع، أي أقصر. وفي مدة الثاني ليس هذا، بل الذي يقوى على فعل[1] أطول مدة. وأما الذي تتفاوت فيه القوى بحسب العدة، فهو غيرها جميعاً، لأن إعتبار المدة هو فيما له ثبات واحد، لأن أكثر ما يعتبر فيه اللاتناهي في العدة يتلاشى. وليس شيء مما يتلاشى ثابتاً بعينه. وأما الفرق بين اللاتناهي في العدة والشدة، فذلك ظاهر لا يحتاج إلى إبانة[2].

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (يكون).

(٢) في (ب) مقال بدلاً من (ابانة).

فصل في عدم إمكان وجود قوة غير متناهية بحسب الشدة

فنقول: إنه لا يمكن أن تكون قوة غير متناهية بحسب إعتبار الشدة. وذلك لأن كلما يظهر من الأحوال القابلة لهذا، فليس يخلو من وجهين. إما أن يقبل الزيادة على ما ظهر[1]، أو لا يقبل. فإن كان لا يقبل فهو النهاية في الشدة. وكل نهاية في الشدة ففي متناهي الشدة. فإذاً إن كان لا يقبل فهو متناهي الشدة. وإن كان يقبل، وهو الباقي، فهو متناه يجوز عليه زيادة في آخره، وقد فرض غير متناه. هذا خلف.

فصل في عدم قبول القوة الغير المتناهية بحسب المدة للتجزي والإنقسام ولا بالعرض

وأقول: لا يمكن أن تكون القوة الغير المتناهية باعتبار المدة قابلة للتجزي بوجه من الوجوه، ولا بالعرض، لأن كل قوة تجزأت، فإن كل واحد من أجزائها يقوى على شيء. والجملة تقوى على مجموع تلك الأشياء. وإذا كان كذلك، كان كل جزء أضعف، وأقل مقوياً عليه من الجملة. فإذاً لا يخلو إما أن يكون كل واحد من أجزاء هذه الجملة يقوى على جملة غير متناهية مما يقوى عليه الجملة من وقت معين. وهذا محال؛ لأن مقوى الجملة يكون أزيد منه. ولا تتأتى الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام إلا على الطرف الذي يتناهى إليه، أو تكون الأجزاء بعضها يقوى على متناه، وبعضها على غير متناه. ويكون القول فيها كالقول في الأول. وذلك أيضاً محال. فإذا يكون كل واحد من أجزاء الجملة يقوى على متناه. وتكون الجملة أيضاً تقوى على متناه. وذلك ما أردناه.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (على ما ظهر).

فصل في عدم قبول القوة الغير المتناهية بحسب العدة للإنقسام والتجزي.

وكذلك نبين أنه لا يمكن أن تكون لقوة قوية على عدة غير متناهية احتمال التجزي. فإن تلك العدة لا تخلو إما أن يكو كل واحد منها[1] ليس من شأنه أن يقبل الأقل والأنقص، مثل تعقلنا أن اثنين واثنين أربعة، أو يكون قد يقبل مثل كل واحد من عدد الحركات، فإن الحركة قد تكون أسرع وأبطأ. فإذا كان الكل يقوى على عدة غير متناهية من أشياء لا تقبل الأقل والأنقص، فبعض الكل إما أن يقوى على شيء من ذلك[2] أو لا يقوى البتة. فإن لم يقو، لم يكن بعض القوة قوة. هذا خلف. وإن قوى فإما أن يقوى على آحاد مثل آحاد ما يقوى عليه الكل، وهي بعينها غير متناهية، أو آحاد كذلك، وهي متناهية، أو آحاد كل واحد منها أقل من آحاد الكل، وهي غير متناهية، أو آحاد كل واحد منها أقل من آحاد الكل، وهي متناهية. والقسم الأول محال، لأن البعض يكون مساوياً للكل فيما يقوى عليه إذا فرضا عن إبتداء محدود. والقسم الثاني يلزم منه أن تكون الأبعاض تقوى على متناهيات. فالجملة أيضاً تقوى على متناه. والقسمان الباقيان يوجبان أن يكون كل واحد مما يقوى عليه يقبل الأقل والأزيد. وقد قيل: إنه لا يقبل. فبين أن القوة المذكورة لا تقبل التجزي. وكذلك إذا كانت الآحاد تقبل الأقل والأكثر كالحركة، وعودات حركات الفلك. وذلك لأن الكل يجوز أن يخالف الجزء في أن الكل يقوى على تحريك جسم ما، والجزء لا يقوى عليه البتة[3]. فإنه ليس إذا حرك جماعة ثقلاً ما في مسافة ما في زمان ما، فالأقل منهم يحركونه لا محالة في ذلك الزمان في أقل من تلك المسافة، بل ربما لا يحركونه أصلاً. ويجوز أن يخالفه في أن كليهما يقوى على تحريك شيء واحد. لكن الكل يحرك أسرع. أما القسم الأول فإن البعض من القوة إن لم يقو على أن

(١) سقط من (ب) لفظ (منها).
(٢) في (أ) بزيادة (من ذلك).
(٣) سقط من (ب) لفظ (البتة).

يحرك ذلك الذي يحركه الكل، فقد يقوى على أن يحرك مقداراً أقل منه، ثم[١] الكل يمكنه أن يحرك ذلك المقدار الذي يحركه الجزء حركات أسرع. فإذا كانت أسرع، كانت في مثل ذلك الزمان الذي يحرك فيه الجزء يحرك أكثر عدداً، فيرجع حينئذ الخلف الذي ذكرناه، وهو أن العدد المبتدأ من وقت معين إن صدر عن الجزء كان أقل منه لو صدر عن الكل، إذ هو أبطأ، فيكون هو بعض الصادر عن الكل، وإبتداؤهما واحد، فإذاً يجب أن ينقص المقوى عليه لا من جهة المبتدأ، وما نقص من جهة فهو متناه منها. فالذي يصدر عن الجزء متناه من الجهات، ويلزم ما قد ذكرنا. وتبيّن ما بيان ذلك إستحالة القسم الثاني، وهو أن يشتركا في الفعل، ويكون الخلاف في الأشد والأضعف. فكل قوة في جسم، فإنها تحتمل التجزي حافظة لطبيعتها، لأن ما يبطله التجزي، فهو إما شكل، وإما عدد. وليس شيء منها بقوة. فإذاً ليس شيء من القوى الغير المتناهية موجوداً في الجسم، ولا قوة جسمانية غير متناهية، فإذاً القوة التي تحرك الحركة الأولية المستديرة التي لا نهاية لها ليست بقوة جسمانية، بل محرك الحركة الأولية غير جسم، ومفارق لكل جسم.

فصل في الجهات

أقول: إنه إن كان خلاء فقط[٢]، أو أبعاد مفروضة في جسم مفروض، أو جسم واحد فقط غير متناه، فلا يمكن أن يكون للجهات المختلفة بالنوع وجود البتة[٣]، فلا يكن فوق وأسفل ويمين ويسار وخلف وقدام. وأقول أولاً أنه لا يمكن أن تكون الجهة ذاهبة إلى غير النهاية، لأن كل جهة موجودة فإليها إشارة، ولذاتها إختصاص وإنفراد عن جهة أخرى، وذاتها حينئذ لا تخلو إما أن تكون متجزئة أو غير متجزئة. فإن كانت ذاتها متجزئة، وجب أن لا تكون بكليتها جهة، بل تكون الجهة منها الجزء الأبعد من جزئها عن

(١) في (ب) وأيضاً بدلاً من (ثم).
(٣) في (أ) بزيادة (فقط).
(٤) في (ب) مطلقاً بدلاً من (البتة).

المشير. وبالجملة ما يكون لها إمتداد في جهة لا تكون بنفسها جهة، فيجب أن تكون ذاتها غير متجزئة لا محالة. وإذا كان ذاتها غير متجزئة، وكانت موجودة ذات وضع، كانت لا محالة حداً أو غاية. فكأن ما وراءها ليس منها، فتكون كل جهة لها حد ضرورة لا يتجاوز. وتكون الجهة باقية. فإذاً الجهات كلها محدودة بأطرف. ولو فرضنا خلاء غير متناه، أو جسماً غير متناه لم يكن له أو فيه بالطبع[1] حد، فلم يكن فيه بالطبع جهة. وأيضاً إذا إتفق أن يفرض فيه حدود، لما أمكن أن تكون مختلفة بالطبع، فيكون مثلاً واحداً فوقاً، والآخر سفلاً، لأن كل طرف وحد بفرض فيه، فإنه لا يخالف الآخر إلا بالعدد، لأن كلها حدود وأطراف تفرض في طبيعة واحدة. وليس واحد منها يختص بشيء يكون لأجله أولى من غيره بالسفلية منه بالفوقية، أو من غيره بالفوقية منه بالسفلية. وأقول: إن الجسم الواحد المتناهي لا يجوز أن يفرض الجهات المتقابلة فيه، على أن حدودها في سطحه، أو على أن حدودها في عمقه، ولم يجز أن تكون حدودها في سطحه؛ لأن حدودها التي تكون في سطحه لا يخلو إما أن تكون وسطحه كرى، أو تكون وسطحه مضلع. فإن كان سطحه كرياً لم تكن النقط المفروضة فيه متخالفة بالنوع، ولا كانت هذه النقطة أولى بأن تكون فوقاً من أخرى بأن تكون سفلاً. وكذلك يميناً وشمالاً. وأما إن كان سطحه مضلعاً، فليس ذلك على ما نبينه بعد بطبيعي له. فإنّا سنوضح أن الجسم البسيط شكله الطبيعي كري. والأجسام لا تلزم الأمور الخارجة عن طبعها. ومع ذلك فإنه إن كانت الجهات تختلف بحسب تقابل أضلاع السطح، أو بحسب تقابل السطوح، فالكلام في أن الجهات تكون مختلفة بالعدد، لا بالنوع ثابت. فإن قال قائل: إن الذي على البسيط يخالف الذي على الخط، أو الذي على الخط يخالف الذي على النقطة[2]، فيكون قد قال ما لا يصغى إليه. ولا يقع بسببه بين الجهات غاية الخلاف الذي هو واقع في مثل العلو والسفل. وكذلك الحال إن فرضت الحدود في عمقه. وإن فرض حد في سطحه، وآخر في عمقه، وجب ذلك بعينه، إلا أن يجعل

(١) سقط من (ب) لفظ (بالطبع).
(٢) سبق الحديث عنها في كلمة وافية.

السطح نفسه حداً. وحينئذ يجب أن يجعل الحد الآخر ما يرتسم بازاء السطح ضرورة، لا أي نقطة اتفقت بالفرض[١] في العمق، وأن يكون مع ذلك في غاية البعد عنه، وهذا هوالمركز، لا غير، خصوصاً إن جعل الجسم على الشكل الطبيعي الذي يخصه، وهو الإستدارة، فليس يمكن أن يفرض في الوجود جسم واحد، ويكون فيه من الجهات غير جهتي المحيط والمركز. وأما إن كانت الأجسام كثيرة. فإن كانت متفقة النوع، فليس يجوز أن تكون الحدود المفترضة عليها بحيث يوجد فيها حدود الجهات المتضادة. وذلك ظاهر. وإن كانت مختلفة فليس يمكن أن تكون علة اختلاف الجهات هو اختلافها في النوع. وذلك لأن هذا يوجب أن يكون عدد الجهات على حسب عدد الأجسام المختلفة بالنوع. فإن جعل العلة في ذلك لا الاختلاف المطلق، ولكن اختلاف ما بعينه، فلا يخلو إما أن يكون ذلك الاختلاف مقتصراً على اختلاف تلك الطبيعتين، أو يكون مع ذلك مشتملاً على اختلاف الوضعين. والاقتصار على إختلاف طبيعتين بأعيانها لا يجوز أن يكون علة لتضاد الجهات، لأن إحدى الجهتين إذا تعينت، تعينت الأخرى، وكانت على بعد محدود، ولم يكن أن تتوهم زائلة عن حدها. وإذا كان الشرط مخالفة تينك الطبيعتين دون الوضعين، كانت الجهتان الاثنتان متضادتين، كيف كان وضع أحدهما من الآخر وبعده منها. وكانت الجهة تنتقل بانتقال أحد الجسمين، وليس الأمر كذلك، بل إذا تعينت إحدى الجهتين، تعينت الأخرى في حدها وبعدها، ولم تنتقل البتة[٢]، فبقي أنه يجوز أن يكون في جملة الشرط وضع ما محدود وبعد مقدر. وليس يمكن أن يكون هذا أيضاً إلا على سبيل المركز

---

(١) الغرض عند الفقهاء: هو الوجوب، وهو ما يثبت بدليل قطعي أو ظن، أما عند الحكماء فهو التجويز العقلي، أي الحكم بجواز الشيء كما في قول ابن سينا: إن الجسم إنما هو جسم بحيث يصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة، كل واحد منها قائم على الآخر، والفرض على نوعين: احداهما انتزاعي، وهو اخراج ما هو موجود في الشيء بالقوة الى الفعل، ولا يكون الواقع مخالفاً للمفروض، وثانيهما اختراعي: وهو اختراع ما ليس بموجود في الشيء أصلاً، ويكون الواقع مخالفاً للمفروض.
راجع كشاف اصطلاحات الفنون.

(٢) سقط من (ب) لفظ (البتة).

والمحيط. وذلك لأن أحد الجرمين[1] إذا فرض له وضع، وفرض الآخر بجانب منه، غير محيط به، لم يكن إختصاصه بذلك الجانب بعينه بالعدد إختصاصاً لطبيعته، لأن طبيعته لا تخلو إما أن تكون تطلب ذلك الجانب بعينه، أو تطلب أي جانب يكون بعده من الآخر ذلك البعد ونوعه منه ذلك النوع. فإن كانت طبيعته تختص بذلك الجانب، وتباين سائر ما يشاركه في النوع، فتكون هذه الجهة مباينة لسائر الجوانب لذاتها، لا من جهة هذا الجسم، لأنها لو كانت من جهة هذا الجسم، لكانت بحيث يكون حالها كحالها مع غير هذا الوضع بعينه. وقد فرضنا هذه الجهة متحددة به. هذا خلف. وإن كان من طبعه ليس يقتضي الإختصاص بذلك الجانب منه كيف إتفق، بل أي بعد كان من الجسم الأول مساوياً للبعد[2] الأول. فإن كان الجسم الأول محيطاً، كان هذا محاطاً، ومكانه محاط ذلك الجرم على قياس المركز. وأعني بالمركز لا النقطة بعينها، بل كل محاط، وإن كان غير محيط[3] فالبعد منه كيف كان هو متحدد لا محالة بمحيط ذلك الجسم، إذ بينا أن ذلك لا يتحدد بالخلاء. وقد فرض هذا غير محيط، وعلم أن اختصاصه بذلك من

---

(١) الجرم بالكسر. بسكون الراء المهملة هو الجسم إلا أن اكثر استعماله في الأجسم الفلكية.
وقال السيد السند في شرح الملخص: الجرم هو الجسم وقد يخص بالفلكيات.
والأجرام الاثيرية هي الأجسام الفلكية مع ما فيها، وتسمى عالماً علوياً ايضاً، وجرم الكواكب يطلق على نوره في الفلك.
راجع كشاف اصطلاحات الفنون.

(٢) البعد في اللغة خلاف القرب، وهو عند القدماء أقصر امتداد بين الشيئين، فمن قال منهم بالخلاء جعل البعد امتداداً مجرداً عن المادة قائماً بنفسه، ومن أنكر الخلاء جعله قائماً بالجسم، أما المتكلمون فقد جعلوا البعد امتداداً موهوماً مفروضاً في الجسم أو في نفسه، صالحاً لأن يشغله الجسم.
والأبعاد الثلاثة هي: الطول، والعرض، والعمق، فالطول: هو الامتداد الأول، والعرض هو الامتداد الثاني المقاطع للأول على زوايا قائمة، والعمق هو الامتداد الثالث القائم على الأول والثاني في الحد المشترك.

(٣) الإحاطة تقال على وجهين أحدهما في الأجسام نحو أحطت بمكان كذا أو تستعمل في الحفظ نحو (والله من ورائهم محيط) سورة البروج آية رقم ٢٠ أي حافظ له من جميع جهاته، وتستعمل في المنع نحو (إلا أن يحاط بكم) سورة يوسف آية رقم ٦٦ والاحتياط استعمال ما فيه الحياطة أي الحفظ، والثاني: في العلم نحو قوله: ﴿أحاط بكل بشيء علماً﴾ سورة الطلاق آية رقم ١٢ وقوله عز وجل ﴿إن ربي بما تعملون محيط﴾. سورة هود آية رقم ٩٢.

جملة ما له أن يحصل فيه، إذ ليس عن طبيعته، فهو عن سبب خارج، فهو جائز المفارقة لذلك الموضع بعينه، وهو يطلبه بالطبع، فهو حاصل متميز قبل حصول هذا الجسم فيه. وقد قيل: إن الجسم سبب تحدده هذا خلف. فهذا غير محدد ذلك البعد، وقد فرض محدداً هذا محال. فقد بان وصح أنه لا يمكن أن تتحدد الجهات إلا على سبيل المحيط والمحاط. فإذا كان كذلك، كان التضاد فيها، وهي غاية البعد بينها على سبيل المركز والمحيط. فإن كان الجسم المحدد محيطاً، كفى لتحديد الطرفين، لأن الإحاطة تثبت المركز، فيثبت غاية البعد منه وغاية القرب منه من غير حاجة إلى جسم آخر. وأما إن فرض محاطاً، لم يتحدد به وحدة الجهات، لأن القرب متحدد به. وأما البعد منه، فليس يتحدد به، بل يتحدد لا محالة بجسم آخر، إذ كان لا يجوز أن يتحدد في الخلاء، ولا بد على كل حال من وجود جسم محدد للجهات بالإحاطة، فيكون ذلك الجسم كافياً في تحديد النهايتين جميعاً من غير حاجة إلى المحاط، ويجب أن تكون الأجسام المستقيمة الحركة لا يتأخر عنها وجود الجهات لأمكنتها وحركاتها، بل تكون الجمعات قد حصلت، ثم تحركت بحركاتها، فيجب أن يكون الجسم الذي تحددت الجهات بالنسبة إليه جسماً متقدماً على الأجسام المستقيمة الحركة، وتكون إحدى الجهات بالطبع غاية القرب منه، وتقابلها الجهة الأخرى، فتكون غاية البعد منه، وأن لا تكون الجهات المفروضة في الطبع غير جهتي المحيط والمركز، وهما جهتا الفوق والسفل، وسائر الجهات لا تكون واجبة في الأجسام بما هي أجسام، بل بما هي حيوانات، فيتميز فيها جهات القدام[1] الذي إليه الحركة الإختيارية، واليمين الذي منه مبدأ القوة والفوق. أما بقياس فوق العالم. وأما الذي إليه أول حركة النشوء ومقابلاتها الخلف واليسار والسفل والفوق. والسفل محدودان بطرفي البعد الذي الأولى به[2] أن يسمى طولاً، واليمين واليسار كذلك بما الأولى أن يسمى عرضاً، والقدام والخلف كذلك بما الأولى أن يسمى عمقاً.

---

(١) في (ب) الامام بدلاً من (القدام).
(٢) سقط من (ب) لفظ (به).



الأجسام منها بسيطة، ومنها مركبة. فأما المركبة فتثبت بالمشاهدة. وأما البسيطة فتثبت بتوسط المركبة، لأن كل مركب فإنما يتركب عن بسائط، وللأجسام كلها أحياز[1] ضرورية، وهي التي تتباين بها الأجسام في الجهات بأوضاعها، ولبعضها أمكنة، وهي الأجسام التي تحيط بها أجسام أخر.

فصل في أن لكل جسم طبيعي حيزا طبيعيا

فأقول: إن لكل جسم حيزاً ومكاناً طبيعياً لأنه إما أن يكون كل مكان له طبيعياً، أو يكون كل مكان له منافياً لطبيعته، أو يكون كل مكان مكاناً له، لا طبيعياً ولا منافياً لطبعه. وأعني ههنا بالمكان الحيز والمكان جميعاً، أو يكون بعض الأمكنة له بحال، وبعضها بخلافه. ولا يمكن أن يكون كل مكان له طبيعياً. فإنه يلزم منه أن يكون مفارقة كل مكان له خارجة عن طبعه وتوجهه نحو كل مكان توجهاً نحو ملائم بالطبع. وليس شيء مما هو توجه نحو الملائم خارجاً عن طبعه. هذا خلف. وأيضاً فإن الأحياز غير متفقة في استحقاق أن يكون فيها أجرام. فإن منها علواً، ومنها سفلاً. وتوجد في المشاهدة أجسام تتحرك إلى أسفل، وأجسام تتحرك إلى العلو. فإذاً الجسم إذا استدعى مكاناً من الأمكنة فليس ذلك بما هو جسم، إذ الأجسام تتفق في

(١) الأحياز: جمع حيز، وكل جمع منضم بعضه إلى بعض فهو حيز، وحزت الشيء أحوزه حوزاً، وحمى حوزته أي جمعه، وتحوزت الحية وتحيزت أي تلوت، والأحوزي الذي جمع حوزه متشمراً وعبر به عن الخفيف السريع.

الجسمية وتختلف في استحقاق الأمكنة، فإذاً[1] إنما تستدعيها بقوة فيها. والقوة التي فيها إما قوة ذات اختيار، وهي إذا رفعت لم يبطل وجود الجسم، ولا بطل استدعاء المكان. وإما قوة طبيعية. فاذاً استدعاء المكان موجود لكل جسم، وإن لم يكن هناك قوة إختيارية. وإن كان هناك قوة اختيارية، فليس ذلك عنها، بل عن قوة طبيعية، إذ الجسم إذا استحق أن يكون في مكان معين، استحق ذلك ما دام على نوعه، وإن اختلفت أغراضه الارادية. وهذه القوة الطبيعية إن كانت واحدة فيه فمقتضاها لذاتها واحد من الأمكنة، لا كل مكان. وإن كانتا إثنتين متساويتين واختلف اقتضاؤهما للمكان، لم يحصل الجسم في مكان واحد منهما، وإلا فهو الغالب، وإن كان ولا بد، فإنما يحصل في المكان المتوسط بين مكانيهما لتشابه تجاذب القوتين، وهو أيضاً واحد. وإن كانت اثنتين متقاومتين فحصوله بالطبع في مكان الأغلب. وهو أيضاً واحد. وبين من هذا القول أن المكان الطبيعي إن كان فهو واحد. فإذاً لا يمكن أن يكون كل مكان طبيعياً له. ولا أيضاً يمكن أن يكون كل مكان خارجاً عن الطبع، منافياً له. فإن هذا الجسم لا يسكن البتة بالطبع. وكيف يسكن وكل مكان مناف لطبعه. والسكون بالطبع في المكان الطبيعي ولا يتحرك البتة[2] بالطبع. وكيف يتحرك، والحركة بالطبع تختص بجهة مطلوبة بالطبع. وإذا تحرك إليها وحصل عندها إما أن يقف في آخر تلك الحركة إذا انتهت المسافة، ولا بد من انتهائها، فيكون ذلك المكان طبيعياً له، أو يعود بالطبع إلى جهة أخرى، فتكون تلك الجهة تختص بالطبع. وقد كان غيرها يختص بالطبع. هذا خلف. فإذا هذا الجسم لا يتحرك بالطبع، ولا يسكن. وهذا خلف جداً. فإذا ليس كل مكان منافياً له، ولا أيضاً يمكن أن يكون كل مكان لا طبيعياً، ولا منافياً، لأنا إذا اعتبرنا الجسم على حالته الطبيعية، وقد

---

(١) في (ب) هو بدلاً من (فاذاً).

(٢) يقال لا أفعله (بتة) ولا أفعله (البته) لكل أمر لا رجعة فيه ونصبه على المصدر، وباتته بتاءين مفاعلة من البت قال وكذا طلقها ثلاثاً (بتة) وروى بعضهم قوله ـ ﷺ: لا صيام لمن لم يبت الصيام من الليل. وقال ذلك من العزم والقطع بالنية. والبتات بالفتح متاع البيت. وفي الحديث «ولا يؤخذ منكم عشر البتات».

ارتفع عنها القواسر[1] والعوارض التي تعرض من خارج، بل تركناه، وهو جسم فقط، فحينئذ لا بد له من حيز يختص به ويتحيز إليه، لا عن قاسر، بل عن نفسه، فيكون على كل حال للجسم تحيز في تلك الحالة إلى ذلك الحيز بالطبع. وكل ما كان كذلك فهو حيز طبيعي، فبين من هذا أن كل جسم فله مكان طبيعي واحد بعينه.

فصل في أن لكل جسم طبيعي شكلا طبيعيا

ونقول أيضاً: إن لكل جسم شكلاً طبيعياً، وذلك بين من أن كل جسم متناه. وكل متناه يحيط به حد أو حدود، وكل ما يحيط به حد أو حدود فهو مشكل، فكل جسم مشكل، وكل شكل إما طبيعي وإما قسري. وإذا ارتفعت القسريات في التوهم، بقي الطبيعي، وهو للبسيط كري، لأن فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة متشابه، إذ ليس تفعل إلا فعلاً واحداً، فلا يمكن أن تفعل في جزء زاوية وفي جزء خطاً مستقيماً أو منحنياً، فينبغي إذاً أن تتشابه جميع الأجزاء، فيكون الشكل حينئذ كرياً. وأما المركبات فتكون أشكالها الطبيعية غير كرية.

فصل في أن الأمكنة الأولى هي أمكنة البسائط

وأقول: إن الأمكنة الأولى للأجسام البسيطة، لأن المركبة إذا تركبت لم يخل إما أن تتركب من أجزاء متساوية القوى، فيتساوى فيها استحقاق التمكن في أحياز الأجسام البسيطة، فلا يكون لها بالطبع شيء من أمكنة البسائط، ولا أيضاً لها بالطبع مكان غير تلك الأمكنة، لأن الأجزاء كلها تتفق في أن ذلك المكان مكان خارج عن طبعها، إذ ليس مكان شيء منها، والكل جملة الأجزاء، وليس لجملة الأجزاء مكان خارج عن أمكنة الأجزاء إلا مناف. وإن لم تكن متساوية القوى، فالمكان الطبيعي هو مكان الغالب. وأمّا إذا كان

(١) القواسر من القسر، وهو الغلبة والقهر يقال قسرته واقتسرته ومنه القسورة قال تعالى: ﴿فرت من قَسْورة﴾ (سورة المدثر، آية ٥١) قيل الأسد وقيل الرامي، وقيل الصائد.

الجسم مركباً من إسطقسين فقط، فيمكن أن يكون التركيب فيهما من أجزاء ذات قوى متساوية، لأنه إذا كان مكاناً بسيطهما متجاورين، كان مكانه الطبيعي في الحد المشترك بينهما، ولا يمكن أن يتركب من أجزاء متساوية القوى فوق اثنين جسم البتة[1]، فإنه إن تحرك إلى جهة مكان من الأمكنة بالطبع، فقوة بسيط ذلك المكان فيه غالبة، وإن سكن في حيز من الأحياز بالطبع، فقوة بسيط ذلك الحيز فيه غالبة، ومحال أن لا يتحرك ولا يسكن. فإذاً لا يتركب من بسائط فوق اثنتين متساوية القوى شيء. ولهذا زيادة تلخيص مكانه الكتب المبسوطة.

فصل في أن العالم واحد وأنه لا يمكن التعدد

وأقول: إن الأجسام بما هي أجسام لا يمتنع عليها الاتصال، فإذاً إن كانت أجسام لا تتصل فلعلة لأن صورها صور تتمانع أن تتحد فيكون بينها منافرة[2] في الطبع، فاذاً الأجسام البسيطة المتشابهة الصور ليس يمتنع عليها الاتصال أو الانفصال بحسب مقتضى طبائعها. وإذا فرضت متصلة تحيزت إلى حيز واحد وصار مكانها واحداً. وإذا إفترقت وقوتها تلك القوة بعينها فمكانها ذلك المكان بعينه الذي صارت إليه في حال الاتصال إذ قلنا إنه لا يمكن أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان، فإذاً الأجسام المتشابهة الصور والقوى حيزها الطبيعي واحد، وجهتها الطبيعية واحدة. فبين من هذا أنه لا يكون أرضان في وسطين من عالمين، وناران في أفقين محيطين من عالمين، فانه ليس توجد أرض بالطبع إلا في عالم واحد. وكذلك النار وسائر الأجرام. وإذا كانت الأمكنة الأولى للأجسام البسيطة، وكانت أمكنة البسائط إذا انتهت فهناك تنتهي أمكنة الأجسام كلها، وكانت البسيطة إذا كانت على مقتضى

---

(١) في (ب) مطلقاً بدلاً من (البتة).

(٢) النفرة: عدة رجال يمكنهم النفر، والمنافرة المحاكمة في المفاخرة، ونقول العرب نُفِّر فلان إذا سمي باسم يزعمون أن الشيطان ينفر عنه، قال أعرابي قيل لأبي لَمّا ولدتُ نفّره عنه فسماني قنفذاً وكناني أبا العدا، ونفر الجلد ورم، قال أبو عبيدة: هو من نِفار الشيء عن الشيء أي تباعده عنه وتجافيه.

طبائعها وأشكالها الطبيعية، كانت مستديرة، إذ الشكل الطبيعي للبسيط مستدير، فيجب أن يكون الكل كرة واحدة. ثم إن وجد عالم آخر، كان أيضاً مستديراً ووقع بينهما الخلاء ضرورة، فيكون فرض الممكن، وهو كون الأجسام على مقتضى طبائعها قد لزم منه محال، وهو وجود الخلاء، ومحال أن يلزم ممكناً محال، فبين من هذا أنه لا يمكن أن يكون عالم آخر غير هذا العالم، بل العالم[1] واحد، ولأنا لسنا في أفقه لأنا نحن في حيز الأجسام التي من شأنها أن تتحرك بالاستقامة فواجب أن يكون أفق العالم حيث الجسم الذي ليس من شأنه أن يتحرك على الاستقامة، بل هو الجسم الذي بالقياس إليه تكون جهات الحركات المستقيمة. وهذا الجسم يجب أن يكون بسيطاً، لأنه لو كان مركباً، كانت له أجزاء منها ركب وكانت قابلة للحركة إلى الاجتماع والانفصال، وذلك في الاستقامة. وكان أيضاً قد تقررت الجهات قبله للبسائط. وهذا كله محال. وإذا كان بسيطاً، كانت أجزاؤه متشابهة، وأجزاء ما يلاقيه. وأجزاء مكانه كذلك، فلم تكن بعض الأجزاء أولى بأن تختص ببعض أجزاء المكان. وبالجملة لم يكن بعض الأوضاع أولى به من بعضها، ولم يجب أن يكون شيء منها له طبيعياً، فإنه لا يخلو إما أن يتخصص جزء من المتمكن بذلك الجزء بعينه من المكان لطبيعته فقط، أو لطبيعته وعارض مخصص مثل اختصاص هذا الجزء من الأرض بهذا الجزء من المكان لأنه حدث هناك، فأوجب طبعه الاختصاص به لامتناع حركته عن الحيز الطبيعي، أو لأنه كان وقع خارجاً عن حيزه وقوعاً يحاذي به هذا الجزء من المكان، فانتقل إليه بعينه، لأنه كان أقرب منه. وبالجملة أي عارض كان مما يخصصه بهذا الجزء بعينه ويحصله فيه. فهذان هما قسما وجه حصول الجزء في جزء من مكانه الطبيعي. والقسم الأول باطل، لأنه لو كان لطبيعته وحدها ما اختص بهذا الجزء من المكان بعينه، فما يشاركه في طبعه يشاركه في هذا

(١) قال الجرجاني: كل ما سوى الله من الموجودات قديمة كانت أو حادثة. وقال ليبنز: واذا كنت اطلق لفظ العالم على مجموع الأشياء الموجودة فمرد ذلك إلى رغبتي في إجتناب القول أنه يمكن أن يوجد في الأزمنة والأمكنة المختلفة عدة عوالم، لأن هذه العوالم لو وجدت لوجب عدها كلها عالماً واحداً، والقدماء يفرقون بين العالم السفلي أي عالم الكون والفساد، والعالم العلوي أي عالم الأفلاك وما فيه من العقول والنفوس والأجرام، وعالم الأمر عندهم ضد عالم الخلق.

المعنى. والقسم الثاني كذب إذ قد بان أن هذا الجسم متقدم على الأجسام الكائنة الفاسدة، وأنه لا يفارق مكانه الطبيعي حتى يعود إليه. وإن كان هذا الجسم من شأنه أن يكون على هذا الوضع لعلة عارضة، وأن لا يكون عليه لولا العلة فقد حصل مطلوبنا[1]. ومطلوبنا ههنا هو هذا، وهو أنه لا يجب ضرورة أن يكون هذا الجسم على هذا الوضع، ولا أن لا يكون، ولا أيضاً هذا بممتنع، فهو أمر ممكن غير ضروري. والممكن إذا فرض موجوداً لم يعرض منه محال، فليس من المحال أن لا يكون على هذا[2] الوضع، ففي طباعه أن يزول عن هذا الوضع، أو الأين بالقوة.

فصل في اشتمال الفلك على مبدأ حركة مستديرة

فنقول: إن ما كان في طباعه هذا فيجب أن يكون بالضرورة فيه مبدأ حركة ما مستديرة، ونقدم له مقدمة، وهي أن كل جسم لا ميل له في طبعه، فإنه لا يقبل الحركة عن سبب من خارج. وذلك أنه إذا كان في الجسم ميل إلى جهة وحركة إلى خلافها، فكلما كانت القوة الميلية التي للجسم في ذاته أشد، كان قبوله للتحريك الخارج أبطأ. وكلما كانت القوة أضعف، كان القبول أشد والتحريك أسرع، ويكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة قلة الميل الذي في ذاته إلى كثرته، حتى لو توهم الميل ينتقص دائماً، لكانت السرعة تزداد دائماً. فإذا لم يكن ميل البتة، وتحرك عن سبب، لم يكن بد من أن يتحرك في زمان، ويكون لذلك الزمان إلى زمان المتحرك عن تلك القوة، وقد فرض له ميل ما نسبة ما لأن لكل زمان إلى زمان آخر نسبة ما. فاذا فرضنا في التوهم ميلاً نسبته إلى الميل المفروض أولاً في الشدة والضعف نسبة الزمانين، وقع تحرك ذي الميل، والذي لا ميل له في زمان واحد، فيكون الذي فيه عائق يقاوم القوة المحركة ويكسر فعلها على نسبة شدته وضعفه

---

(١) في (ب) ما نبغيه بدلاً من (مطلوبنا).
(٢) في (ب) ألا يكون هذا وضعه.

كالذي لا عائق فيه، بل يكون ما فرض فيه ميل هو أضعف ميلاً من الميل[1] المفروض ثانياً يقبل التحريك أشد من الذي لا ميل له، هذا خلف. فإنه لا يجوز أن يكون المتحرك العادل للميل يتحرك عن قوة محركة حركة تكون كحركته لو كان له ميل بوجه من الوجوه، فقد بان وصح أن كل قابل تحريك ففيه مبدأ ميل إلى جهة بالطبع. وإذ هذا الجسم قابل للتحريك ففيه مبدأ ميل، وليس إلى الاستقامة، فهو إلى الاستدارة، فهو بالطبع يتحرك على الاستدارة.

فصل في إثبات أن الحركة المبدعة واحدة بالعدد ومستديرة

ونقول أيضاً: إذا ثبتت حركة مبدعة ليس لها إبتداء زماني، فليس يمكن أن يكون ثباتها بالنوع[2]، لأن ثباتها إن كان بتعاقب الآحاد، لم يمتنع أن لا يلحق متصرمها متجددها. ويمتنع أن تتصرم مثل هذه الحركة. فاذاً تلك الحركة واحدة بالعدد، ولا يمكن أن تكون مستقيمة، ولا أن تتركب من عدة حركات مستقيمة، لأن كل حركة مستقيمة تأخذ في مسافة مستقيمة أو غير مستقيمة فلها طرف ومقطع بالفعل. وإذا بلغت القوة المحركة تلك الغاية في الحركة، فذلك تأثيرها، بل تكون هي قوة واحدة مميلة له موصلة، فتكون تلك الإمالة والإيصال إليه بتلك القوة التي هي ميل أو مبدأ ميل. فإن كل

---

(١) الميل: العدول عن الوسط إلى أحد الجانبين، ويستعمل في الجور، وإذا استعمل في الأجسام فإنه يقال فيما كان خلقه ميل، وفيما كان عرضاً ميل، يقال ملت إلى فلان إذا عاونته قال تعالى: ﴿فلا تميلوا كل الميل﴾ (سورة النساء، آية ١٢٩) وملت عليه تحاملت عليه قال: ﴿فيميلون عليكم ميلة واحدة﴾ (سورة النساء، آية ١٠٢) والمال سمي بذلك لكونه مائلاً أبداً وزائلاً، ولذلك سمي عرضاً وعلى هذا دل قول من قال: «المال قحبة تكون يوماً في بيت عطار ويوماً في بيت بيطار».

(٢) النوع: في اللغة الصنف من كل شيء، نقول: ما أدرى على أي نوع هو: أي وجه. والنوع في اصطلاح المناطقة هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو، كالانسان لزيد، وعمرو، وبكر، ومثل انه المعنى المشترك بين كثيرين متفقين بالحقيقة ويندرج تحت كل أعم منه، وهو الجنس كالحيوان. والنوع في علم الحياة مجموع أفراد يتمثل فيهم نموذج مشترك، ويكون هذا النموذج محدداً وثابتاً.

حـركة تكـون بميل، وتلك القـوة كما تـوصل تكـون موصـوفة بـأنها فعلت الإيصال، وتكون موجودة لا محالة، وإن كانت لا تسمى عند ذلك ميلاً، أو مبدأ ميل. فإن كل تأثير يحصل فموجبه حاصل معه، ومـا دام موجـوداً لم يحدث ميل آخر، فانها تكون موصله فقط، ويكون الجسم المتحرك بها ساكناً. فـإذا ابتدأت حـركة أخـرى، يجب أن يحدث ميـل آخر، وأن يبـطل هذا ضرورة. والميل من جملة ما يحدث في آن ليس مما يصار إلى أنه لا يحدث إلا في الزمان. فإن كان يحدث في آن فيحدث في آن لا يكون فيه الميل الآخر موجوداً. فإن كان بينهما زمان، كان زمان سكون. وإن كان لا زمان، تشافع آنان. وهذا محال. وإن كان أيضاً مما يجوز أن يكون زمانياً، وهو أن يحدث الميل الثاني في زمان فإلى أن لا يحدث لا يكون سبباً للتحريك، فلا تكون حركة. فاذاً يجب أن ينتهي ميل هذه الحركة إلى سكون. فـاذاً كل حـركة مستقيمة يعقبها سكون. وكذلك كل حركة في مسافة ذات نهاية معينة، ولا تتصل حركتان على التوالي. فاذاً ليس شيء من الحركات المستقيمة، ولا من المركبة من المستقيمة بتلك الحركة المبدعة. فاذاً تلك المبدعة هي المستـديرة ولجسم واحد بالعدد. فاذاً هذا الجسم مبدع، فمن الأجسام أجسام مبدعة، ومنها أجسام تقبل الكون والفساد بعدها. وهذا مشهور ظاهر، فينبغي أن يكون أحياز الأجسام الأولية المبدعة متجاورة، وأحياز الكائنة الفاسدة متجاورة. وذلك لأن الأجسام إذا كان استحقاقها لخصائص أمكنتها بصورها وطبائعها، فاذا تناسبت صورها، تجاورت أمكنتها. وإذا تنافرت تباعدت أمكنتها. فإذا ينبغي أن يكون إحدى جملتي الحيزين لما ذكرنا من جملة العالم بكليتها مطيفة بالأخرى، وتكون مشتملة على الأحياز السماوية للأجسام ألتي يستحقها في العدد. وقد يمكن أن يكون جسم واحد بسيط كري فيه جسمان مختلفان في التمكن، كما أن الأرض والقمر في فلك القمر، ولكن لا يمكن أن يكون مثل هذا الجسم مبدعاً. ومكانا الجسمين فاسدان. لأن أحياز الفاسدات جملة لا يتخللها مبدع كما تبين ويمكن أن يكون كلاهما مبدعين. وكذلك لا يمكن أن يكون المحيط فاسداً، وكلا المحاطين بالطبع إبداعيان. ولا أيضاً أحدهما وحده إبداعي، والقوة المحركة للحركة الإبداعية غير

متناهية، فليست إذا بجسم، فهي إذاً مباينة[1]، فهي إذاً تحرك بتوسط قوة جسمانية كما قيل في المادي والحركة المستديرة، فهي إذاً تحرك بتوسط قوة جسمانية هي نفس. فاذاً لتلك النفس[2] تأثير في الحركة من جهة قبول طبيعي من تلك القوة المفارقة، وتحرك طاعة وشوقا انبثا في طبع تلك النفس كطاعة قوة الحديد لقوة المغناطيس، وهو اختيار وارادة لازمة للجوهر.

فصل في الأجسام المتكونة.

وأما الأجسام التي تتكون منها الكائنات المركبة فـانها إذا إجتمعت، اتحدت بالالتحام، وليس ذلك لها بما هي أجسام. وإلا فكل جسمـين إذا التقيا التحما. فاذاً ذلك بقوى تفعل بها بعضها في بعض، وينفعل بها بعضها عن بعض، وينبغي أن تكون تلك الأجسام في حيزنا هذا، لأن العالم واحد، وحيز الفاسدات واحد. وفي هذا الحيز فاسدات، فهو هو. وهذه الأجسام تشترك في مبادئ الكيفيات الملموسة، وفي الطباع الموجبة لها. وهذه إما أن تكون هي صور الأجسام، أو لازمة لصورها، ولا تشترك في سائر الكيفيات. فاذاً القوى التي تتمايز بها الأجسام البسيطة التي تتركب منها هذه المركبة هي من الكيفيات الملموسة، وجميع الكيفيات الملموسة إذا عدت ترجع إلى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وهذا سهل الوضوح عند التأمل. فإن الصلب، واللين، واللزج، والهش، وغير ذلك يرجع إلى الرطوبة واليبوسة. والفاتر هو بين الحار والبارد. وليس شيء من الكيفيات الملموسة الأولى يفعل بعضها في بعض بالتغير الصـادر عنه تغـير الأجسام إلا الحـرارة والبرودة. وذلـك لأن

---

(١) في (ب) مختلفة بدلاً من مباينة.

(٢) النفس: يقع بالاشتراك على معـان كثيرة، مثـل الجسد والـدم، وشخص الانسان، وذات الشيء، والعظمة والعزة، والهمة، والأنفـة، والارادة، ووصف النفس على حقيقتهـا صعب جداً، والدليل على ذلك أن لها عند الفلاسفة تعريفات مختلفة، منهـا قول أفـلاطون: ان النفس ليست بجسم، وإنما هي جوهر بسيط محرك للبدن، ومنها قول ارسطو: النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي، فمعنى قوله: كمال أول: ان النفس صورة الجسم، أو هي ما يكمل به النوع بالفعل.

القسوة التي تغير الجسم فيما قلنا إما أن تغيره بالخلخلة والتحليل، فيؤلم الحاس منه. وإما أن تغره بالتقبيض والتكثيف، فيؤلم الحاس منه. والأولى حرارة والثانية برودة. ولكن الاجسام يلزمها ضرورة مع هاتين القوتين قوتان انفعاليتان، لأن كل جسم بسيط موضوع للمركب فانه منفعل قابل للتشكيل والتقطيع. ولذلك يمكن أن يتركب عنه شيء. فإما أن يكون سهل القبول للتفريق والجمع والتشكيل والدفع، فتكون كيفية تلك رطوبة. وإما أن يكون عسر القبول لذلك، فتكون كيفية تلك يبوسة، وما كان سهل القبول فهو سهل الترك، لأن طباعه معرض للانفعال. وما كان عسر القبول فهو أيضاً عسير الترك. فبين من هذا أن بسائط الأجسام المركبة تختلف وتتمايز بهذه القوى الأربع، ولا يمكن أن يكون شيء منها عديماً لواحدة من القوتين الفاعلتين، وواحدة من القوتين المنفعلتين لأن هذه الأجسام من شأنها أن تفترق وتجتمع. وإلا لما اتصلت منها أجزاء، فحصلت منها المركبات. ومن شأنها أن تختلف عليها الأشكال والهيئآت فتقبلها وتحفظها. والتفريق والجمع لا يتم إلا بقوة جامعة[1] وأخرى مفرقة. والتشكيل وحفظه لا يتم إلا بقوة سهلة القبول، وأخرى عسرة الترك. فاذاً الإسطقسات أربع: جسم حار يابس، وآخر حار رطب، وآخر بارد رطب، وآخر بارد يابس.

فصل في الكلام على صور هذه الأجسام وكيفياتها وبيان الفرق بينهما

ويجب أن ننظر ونبحث عن هذه الكيفيات، هل هي صور لهذه الأجسام، وكفصول مقومة لها، أو هي لوازم ولواصق. والحق أن هذه لوازم لصورها. وذلك لأن هذه كما يظهر قد تشتد وتضعف، بل قد تبطل بالفعل عنها، فيكون مثلاً نار أسخن من نار، وماء أبرد من ماء، بل ليس بالفعل بارداً. ومع ذلك فان حقيقة النارية والمائية ثابتة وغير قابلة للتنقص والاشتداد. فيجب إذاً أن تكون هذه الكيفيات لوازم وتوابع للصور المقومة.

(١) في (ب) بزياة لفظ (قوة).

وتلك الصور يلزمها بالطبع هذه الكيفيات، أي إذا تركت وطباعها ولم يمانعها من خارج ممانع ظهر منها في أجرامها حر أو برد، ورطوبة أو يبس. كما إنها إذا تركت ولم يمنعها ممانع ظهر منها. أما في المواضع الخارجة عن الطبع[1] فميل وحركة. وأما في مواضعها فسكون. وليس بعجب أن تكون صورة واحدة يلحقها تسكين في مكان، وتحريك إليه، وتأثير بكيف فاعل، واستعداد بكيف منفعل. فمعنى قولنا: «إنها باردة بالطبع» أي لها قوة تبرد بذاتها إذا لم تمنع إلا أنّا إذا عدمنا للقوى أسماء موضوعة، اشتققنا لها من أفعالها أسماء، كقولنا: «قوة ناطقة» للقوة التي تختص بالإنسان. وهذه القوى الذي ذكرناها تفعل أولاً في أجسامها هذه الأحوال. ثم بتوسطها تفعل في الأجسام الأخرى، كما أنها تحدث الحركة في نفس جرمها. ثم بتوسطها تحدث تحريك شيء آخر بالدفع. وهذه الأجسام إذا كان قد يمكن أن تفارق أجزاؤها كلياتها، فيمكن أن يكون لها حركة بسيطة طبيعية، وذلك إذا فارقت كلياتها. وسكون طبيعي، وذلك إذا واصلت كلياتها. وأما الجسم المتحرك بالاستدارة فلا يمكن البتة أن يسكن بالطبع؛ لأن الحركة الدائمة لا تنقطع، ولا أيضاً يمكن أن يتحرك بالاستقامة بالطبع، لأن هذا الجسم لا يمكن أن يفارق موضعه الطبيعي بالكلية ولا بالأجزاء. وإلا لم يكن المبدأ الأول في تحديد الجهات، ولا أيضاً يحتمل الانفصال والانفكاك. وإلا لاحتمل الاندفاع إلى جهات غريبة، وكان في طبعه مبدأ حركة مستقيمة كما علمت. فبين من هذا أن هذا الجسم لا يتحرك بغير الاستدارة، ولا أيضاً يسكن البتة بوجه من الوجوه. فلا يكون إذاً للنفس المحركة له ما دامت موجودة فيه قوة على أن لا

---

(١) الطبع: هو الجبلة التي خلق عليها الإنسان (تعريفات الجرجاني) أي مجموع ما يتصف به من استعدادات خلقية ونفسية، ويرادفه الخلق والطبيعة والسجية.
ويطلق الطبع في علم الحياة على مجموع ما يتميز به الكائن الحي من صفات ذاتية، وقيل الطبع هو كل هيئة يبلغ بها النوع كماله فعلية كانت أو انفعالية، وهو أعم من الطبيعة لأن الشيء قد يكون عن الطبيعة، ولا يكون طبعاً مثل الاصبع الزائدة في اليد، فهي ظاهرة طبيعية، ولكنها ليست طبعاً بحسب الطبيعة الكاملة. وقيل أيضاً الطبع مبدأ الحركة مطلقاً، سواء كان مصحوباً بارادة وعلم، أو غير مصحوب بها. وقيل أيضاً: الطبع هو الصورة النوعية أو النفس.

تتحرك لأن هذا محال، ولا قوة على المحال. فاذاً هذا الجسم متحرك بالطبع، وإن لم يكن متحركاً بالطبيعة الساذجة، بل بالنفس. وهذا الجسم بسيط لا محالة كما قلنا، لأنه لو كان متركباً من بسائط لكان غير ممتنع أن يعود إلى ما منه تركب بالافتراق. وقد ثبت امتناع الافتراق فيه، ولأنه بسيط فهو كري الشكل، ولا يمكن أن يتشكل بـالقسر بغير شكله، وإلا فهـو قابـل للدفع وأجزائه لاختلاف الوضع، فهو قابل للافتراق. وقد قيل: ليس كذلك فاذاً شكله واحد.

المقالة الرابعة في اشارة الى الأجسام الأولى واشباع القول في قواها

قد ثبت أن[١] في حيزنا هذا أجساماً منها تتركب المركبات، ولا محالة أن جسم النار من جملتها، وذلك لأنه لا يـوجد أبسط منـه في الحرارة، وهـو جسم[٢] غاية في الحرارة، ونظن أنه يابس، ويأخذ المكان إلى فوق. فلا يخلو إما أن يكون ذلك لأنه حار، فيكون مكان الحار فوق مكان البارد. أو يكون لأنه يابس، فيكون مكان اليابس فوق مكان الرطب. وهـذا القسم يظهـر استحالته بالماء والأرض، فاذا القسم الأول صحيح فاذاً ينبغي أن يليه من تحته الجسم الحاد الرطب، ثم شاهدنا الماء بارداً بالطبـع رطباً، ولا يـوجد جسم أبسط منه في البرودة والأرض دونه في الحيز. فالأرض إذاً باردة، إذ البارد لا يعلو بالطبع الحار كما تبين. والأرض يابسة بلا شك. فاذاً الذي يعلو الماء وهو الهواء حار رطب حتى يكون بينه وبـين الماء منـاسبة مـا في طبيعته، فيكون بينهما مجاورة في المكان. وكيف لا يكون الهواء رطباً، وهو من أقبل الأجسام لحد الرطب، فتبقى النار يابسة بالحقيقة كما هي في الظن، لكن النار حرها أشد من يبسها، والأرض يبسها من بردها، والماء برده أشد من رطوبته. بل لو ترك وطبعه، لكان لقائل أن يقول: انه يجمد وييبس إن لم يسيله جسم حار، إلا أنه ليس جموده كجمود الأرض، لأن قبـوله للتحلل شديد جـداً، فهو أرطب من الأرض. والهـواء رطوبتـه أشد من حـرارته، وتنتهي الإسطقسات عند النار. ومعلوم أنه لا توجد أجسام أبسط في هذه

(١) سقط من (ب) لفظ (أن).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (حار).

الطبائع، وأكثر في هذه الكيفيات من هذه، فهي العناصر[1]، وإن كانت في الوجود أيضاً قد خالطها غيرها، إلا أنّا لا نشك أن لها في جوهرها شيئاً هو الغالب في الخلط، وإياه نعني بالاسطقس. ومعلوم أن المركب جوهره مركب من جرم لطيف وجرم كثيف به يثبت، وأن الكثيف منه يابس منعقد، ومنه سيال. واليابس الكثيف هو من جوهر الأرض، والسيال هو من جوهر الماء. وأما اللطيف فمن البين أنه كان بحيث يشتد حره، حتى لو انفرد لأحرق كان ناراً، وإن كان بحيث يلين حره حينئذ، كان هواء، وأن اللطيف المشتد حره موجود في العالم مثل الهواء العالي الذي أي دخان وصل إليه أحرقه، وحدثت الشهب. وكيف لا يكون في غاية السخونة والحركة قد تحيل الهواء محرقاً في الآلات النفخية، فكيف الحركة الدائمة الفلكية.

فصل في أحياز الأجسام الكائنة والمبدعة.

وتنتهي المواضع الطبيعية للأجسام القابلة للكون والفساد ببسائطها ومركباتها. إذ مكان المركب في حيز البسائط كما تقدم وإنتهاؤها يكون عند النار لانتهاء الكون عند النار، ولا يمكن أن يوجد خارجاً عنها جسم من طباع هذه الأجرام، ولا بالقسر، ولا جسم مركب البتة. فيتبين أن من حيز فلك القمر يبتدئ الحيز الكلي المشتمل على الأجسام الابداعية التي توجد متحركة على الدور. فاذاً من الأرض إلى فلك القمر حيز الأجسام القابلة للكون والفساد. ومن فلك القمر إلى آخر العالم حيز الابداعيات الدائمة الحركة، ولا حيز خارج الحيزين. وبين من الأصول التي سلفت أن الفلك خارج عن

---

(١) العنصر في اللغة: الأصل والجنس، يقال: فلان كريم العنصر وجمعه عناصر، وهي مرادفة للامهات والمواد، والاركان والاسطقسات.
والعنصر في المنطق أحد أفراد النوع أو الصنف، ومعنى ذلك كله أن عناصر الأشياء اجزاؤها البسيطة، وعناصر اللغة ألفاظها، وعناصر المعرفة مبادئها، وعناصر المثلث خطوطه وزواياه، وعناصر المجتمع أفراده. ويطلق العنصر في الكيمياء على المادة الأولية التي لا يمكن ارجاعها الى ما هو أبسط منها. . والعناصر عند القدماء أربعة: النار، الهواء، الماء، التراب. ،
راجع يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٩٢.

الطبائع الأربع، وأنه ليس بخفيف ولا ثقيل بوجه من الوجوه، وأنه حي ذو نفس. وليس لقائل أن يقول: إن من الممكن أن يكون جسم قابل للكون والفساد وليس باسطقس[1]. فإن الجسم القابل للكون والفساد خالع لصورته لعلة لا محالة مغيرة، ملابس لصورة أخرى، لامتناع خلو الهيولى عن الصورة كما قيل في المبادئ. وهذه الصورة الأخرى ليس من شأنها أن تلائم الأولى، وإلا لما كان اختصاصها بالمادة عقيب ارتفاعها. ولا محالة أن هذا الجسم إذا اختلط مع آخر فيه القوى التي هي ضد قوته فتفاعلت انه يحصل منهما جسم مركب، ويكون هو إسطقس المركب. وليس لقائل أيضاً أن يقول: إن الأرض والماء والهواء والنار إن وجدت على هذه الطبائع التي أشرنا إليها بالصحة، فإنها غير بسيطة. وكيف وكل واحد مما يتحرك إلى أحد الأحياز إنما يتحرك بغلبة واحدة منها، وكل واحد من المركبات إذا خلص عن حيز واحدة منها، رجع إليه. وهذا يبين بأدنى تأمل.

فصل في فسخ ظنون قيلت في هذا الموضع.

وربما ظن أن هذه الأجسام لا تستحيل في كيفياتها، بل الماء إنما يسخن لأن الحرارة النارية تخالطه من خارج، أو لأنها تكون كامنة فيه، فتظهر. أما الوجه الأول فيظهر بطلانه أن هذه الأشياء تسخن بالمحاكة والحركة، ولا يكون هناك نار وردت من خارج فخالطته. والإنسان يغضب فتسخن جميع أعضائه من غير نار وردت عليه فخالطته[2]. وإذا حك جسم جسماً، فليس

(١) قال الخوارزمي: الاسطقس (أي العنصر) هو الشيء البسيط الذي منه يتركب المركب كالحجارة، والقراميد، والجذوع التي يتركب منها القصر، وكالحروف التي يتركب منها الكلام، وكالواحد الذي يتركب منه العدد.
راجع مفاتيح العلوم ص ٨٢.

(٢) يؤيد ذلك الحديث الذي رواه الترمذي في كتاب الفتن باب ٢٦/٢١٩١ - بسنده عن أبي سعيد الخدري - قال: صلى بنا رسول الله ﷺ يوماً صلاة العصر بنهار ثم قام خطيباً فلم يدع شيئاً يكون إلى قيام الساعة إلا أخبرنا به. ومنه: «ألا وإن الغضب جمرة في قلب ابن آدم أما رأيتم إلى حمرة عينيه وانتفاخ أوداجه.» ثم قال وهذا حديث حسن صحيح.

يمكن أن يقال: إن ناراً انفصلت من الحاك ودخلت في المحكوك، ولا بالعكس، لأنه ليس ولا واحد منها يبرد بانفصالها، فيسخن الآخر بنفوذها فيه. لكنهما يسخنان ظاهراً وباطناً. وأما الكمون فليس له معنى البتة، لأن الجسم يوجد بارداً في جميع أجزائه الباطنة والظاهرة، ثم يسخن في جميعها. ولو كانت النار كامنة في جزء منه، ثم ظهرت في جزء آخر لكان الحر موجوداً في ذلك الجزء، ثم انتقل عنه، وحل في ذلك الجزء، مثل البرد الذي كان موجوداً في الجزء المنتقل إليه، وليس كذلك. وكذلك الصلب يلين، واللين يصلب. والعلة فيه هذه العلة. أعني الاستحالة، لا الكمون، ولا المخالطة لوارد خارج. وربما ظن أن هذه الأجسام وإن كانت إسطقسات فإنها ليس من شأنها أن يستحيل بعضها إلى بعض. والحق خلاف هذا. وقد يمكن أن يتبين ذلك بوجوه شتى، إلا أن اعتبار المشاهدات أولى بمثل هذا الموضع، وذلك أنا رأينا الماء العذب انعقد حجراً جامداً في زمان غير محسوس. وذلك الحجر جوهر أرضي لا محالة، إنما يقصر به عن تمام الأرضية اجتماع ماء فيه وأدنى رطوبة. ويمكن أن تزال، فيعود كلساً[1]، وأن نترك الكلس حتى يعود رماداً. وقد يمكن بالحيل أن يحلل الجسم الصلب ماء، وأن تدام عليه الحيلة حتى يصير ماء زلالاً، وإن كانت فيه كيفية ما باقية، فلا يبعد على الأيام أن تبطل تلك الكيفية، وقد رأينا من حلل أجساماً صلبة بمياه حادة وبحيل أخرى. وإذا كان الأمر على هذا، فالمادة بين الماء والجوهر الأرضي مشتركة، وليس ولا إحدى الصورتين لها ملازمة، بل يصح انتقالها من صورة إلى صورة أخرى. ثم الهواء قد شاهدناه وهو هواء صحو يغلظ دفعة، فيستحيل أكثره أو كله ماء وبَرَداً وثلجاً، ويسقط على ما تحته، ويصبح كرة أخرى في غاية ما يكون الهواء الصحو، ثم لا يلبث ساعة أن يغلظ دفعة أخرى، ويستحيل لذلك، فيحدث الغيم لا عن بخار البتة يصعد، أو يرد من موضع، بل عن ضباب ينزل ويتصل بوجه الأرض. وهذا في قلل الجبال الباردة. ورأينا ذلك يثبت على الدور حتى يجتمع في قليل مدة من الثلج والبرد أمر عظيم كله هواء قد

(١) في الصحاح: الكلس: الصاروج يبنى به.

استحال ماء. والعين تشاهده وتراه لأنه يكون بحيث البصر يحيط بجملته، إذ المكان الفاعل لذلك التبريد في الهواء قليل العرضة، وأنت قد تضع الجمد في كوز صفر، فتجد في خارجه من الماء المجتمع على سطحه كالقطر شيئاً له قدر صالح، ولا يمكن أن ينسب ذلك إلى الرشح، لأنه ربما كان ذلك حيث لا يماسه الجمد وكان فوق مكانه. ثم لا تجد مثله إذا كان الماء حاراً والكوز مملوا. ثم قد يجتمع مثل ذلك داخل الكوز[1] حيث لا يماسه الجمد، وليس ذلك رشحاً البتة، وقد يدفن القدح في جمد محفور حفراً مهندماً عليه، ويشد رأسه فيجتمع فيه ماء كثيراً، وإن وضع في الماء الحار الذي يغلي مدة، وشد رأسه، لم يجتمع فيه شيء. وإذا بطل أن يكون على سبيل الرشح، فلا يخلو إما أن يكون على سبيل أن ما يجاور القدح أو الكوز، وهو الهواء قد استحال ماء، أو أن المياه المنبثة في الهواء انجذبت إلى مشاكلها في البرودة. وهذا القسم الثاني محال، وذلك أنه ليس في طبيعة الماء أن يتحرك إلا على سبيل الاستقامة إلى السفل. ولو كان يجوز أن يتحرك كيف اتفق، لكانت القطرات إذا خلى عنها عند مستنقع ماء عظيم كثير بارد، أو عند مجمع جمد كثير أن تميل إليه عن جهتها المستقلة. فاذاً ليس على سبيل الرشح ولا على سبيل الانجذاب، فيبقى أن يكون على سبيل استحالة الهواء ماء، فتكون إذاً المادة مشتركة، فيستحيل الماء أيضاً عند التبخير هواء. ثم الهواء قد يستحيل عند التحريك الشديد محرقاً. وقد يعمل لذلك آلات حاقنة مع تحريك شديد على صورة المنافخ فيكون ذلك الهواء بحيث يشتعل في الخشب وغيره، وليس النار إلا هواء بهذه الصفة، فلا يخلو هذا أيضاً إما أن يكون قد استحال ناراً، أو تكون النار قد انجذبت إلى حيث هناك حركة. وهذا يبطل بمثل ما بطل به انجذاب الماء، ثم نحن نشاهد الخشب تمسه نار صغيرة فيشتعل به ثم ينفصل عنه على الاتصال نار بعد نار، فانه ليس شيء من نيران الاشتعال يثبت زماناً البتة، بل ينفصل وينطفئ[2]، ويتبعه آخر. وبعد ذلك فإن الباقي يبقى

---

(١) الكوز: جمعه كيزان، واكواز وكوزة يوزن عنبه مثل عود وعيدان وأعواد وعودة.

(٢) سقط من (ب) لفظ (وينطفئ)

جمرة تسري النارية في ظاهرها وباطنها، ومن المستحيل أن يكون في ذلك الخشب من النار الكامنة ما له ذاك القدر، بل النار الباقية التي في الجمرة وحدها لو كانت كامنة في خشبتها، لكانت كثيرة. فإن من المعلوم أنها بعد الانتشار أضعافها عند الاجتماع والكمون. وكان يجب لآلة أن يكون في تكمينها أكثر تسخيناً وأشد إحراقاً. وكان قد يوجد في الخشبة لا محالة أقل جزء مثل الجمرة. وإذ ليس للكمون وجه، ولا أيضاً لظن من لعله يظن أن ناراً كثيرة وردت من خارج. فبقي أن يكون على سبيل الاستحالة. فيظهر إذاً أن من شأن هذه العناصر أن يكون بعضها من بعض، ويفسد بعضها إلى بعض. فانها ما دامت تتغير في الكيفيات نفسها، فهي مستحيلة. وإذا تغيرت في صورتها، فسد ما بطلت صورته، وكان ما حدثت صورته. وأنها إذا كانت إنما تختص بهذه الصورة باستعداد عرض لها مخصص، فقبلت من خارج تلك الصورة على ما وصفنا في المبادي. فإذا عرض لها الاستحالة في الكيف واشتد ذلك، حدث الاستعداد للصورة التي يناسبها ذلك الكيف، وزال الاستعداد الأول، فحدثت الصورة الأخرى، وبطلت الأولى. وإنما حدثت الصورة الأخرى لتخصيص الاستعداد بها عند الاشتداد في الكيفية التي تناسبها. لكن الصورة الأخرى تقع إليها الاستحالة دفعة، والكيفية تقع إليها الاستحالة في زمان. فانه ليس يمكن أن يتبع اشتداد الكيفيات تغير الصورة التي هي غيرها، إلا أن تكون تلك الكيفية تجعل المادة أولى بتلك الصورة لمناسبتها لها. وذلك بأن تزيد في استعدادها، فتبطل الأولى، وتحدث الصورة الأخرى، إما بأن يفسد الاستعداد الأول، ثم يتبع الاستعداد الاستكمال من عند الجواد الفائض على الكل الذي يلبس كل استعداد كامل يحصل في طبيعة الأجسام كماله.

فصل: ومن فساد الظنون ظن من رأى أن النار تتحرك إلى فوق بالقسر[1]، والارض تتحرك الى اسفل بالقسر

وكيف والأعظم يتحرك أسرع خصوصاً ظن من يظن من هؤلاء أن هذا القسر ضغط، وأن النار يعلو الهواء. والهواء يعلو الماء، والماء يعلو الأرض بسبب ضغط الكثيف للطيف من فوق. وكيف والاندفاع من الضغط يكون خلاف جهة الضاغط، لا نحوه، ويكون انضغاط الأعظم أبطأ. فبين من هذا غلط من ظن أن الأجسام كلها تهوي إلى أسفل، ولكن الأكثف يضغط الألطف.

فصل في التخلخل[2] والتكاثف

وينبغي أن تعلم أن هذه الأجسام تقبل التكاثف والتخلخل بأن يصير جسم أصغر مما كان من غير وصل جزء عنه، أو أكبر مما كان من غير وصل جزء به، وذلك بين من القارورة تمص فتكب على الماء، فيدخلها الماء. فاما أن يكون وقع الخلاء وهو محال، وإما أن يكون الجسم الكائن فيها قد خلخله القسر الحامل إياه على تخلية المكان، ثم كثفه برد الماء، أو تكاثف بطبعه، فرجع إلى حجمه الطبيعي عند زوال السبب المخلخل إياه خارجاً عن طبعه، وهذه الأزقاق والأواني التي تتصدع عند غليان ما فيها أو تسخينه إما من طبعه، وإما من نار توقد عليه لا يخلو إما أن يكون ذلك الانصداع لأجل حركة تعرض لما فيها مكانية قوية من تلقائه. أو الحركة تعرض لها من محرك دافع، أو لحركة لها من باب الكم بتخلخل وانبساط لا يسع مثله سطح الوعاء. والقسم الأول محال، لأن تلك الحركة إما أن تكون فيها إلى جهة واحدة، أو إلى الجهات كلها. فإن كانت إلى جهة واحدة، فان نقل الاناء

(١) قسره على الأمر أكرهه عليه وقهره، وبابه ضرب، وكذا اقتسره عليه، والقسور، والعشور والقسورة الأسد ومنه قوله تعالى: ﴿فرت من قسورة﴾ (سورة المدثر، آية ٥١) وقيل هم: الرماة من المصلين.

(٢) التخلخل الحقيقي: هو أن يزداد حجم الشيء من غير انضمام شيء آخر اليه، ومن غير أن يقع بين أجزائه خلاء كالماء إذا سخن تسخيناً شديداً.

وحمله ربما كان أسهل من صدعه، فيجب أن تنقل الانـاء وتحمله في أكثر الأمر، لا أن تصدعه وإن كانت إلى جهات مختلفة، فيلزم من ذلك أن تكون طبيعة متشابهة يعرض فيها أن تتحرك حركات بالطبع مختلفة. وهذا محال. وإن كان إنما يتحرك مثلاً لدافع مثل ما يظن أن النار تدخل الماء المغلي، فيصير أكبر حجماً، فينصدع الإناء، فلا يخلو إما أن يدخل ثقباً خالية، وإما أن لا يدخل ثقباً خالية، بل يحدث ثقباً ومنافذ فيه. ومحال أن يدخل ثقباً خالية، فان الخلاء ممتنع. وأيضاً إذا إمتلأت الثقب الخالية، لم يجب أن يزداد حجم الجسم كله، بل وجب أن يكون على ما هو عليه. وأما القسم الثاني فلا يخلو إما أن يزيد في الحجم مع مماسة سطح الجسم الذي فيه قبل النفوذ في ثقب مستحدثة فيه، أو بعد أن يثقب ويدخل. وكلا القسمين باطل. أما مع المماسة[1] فإن نفس المماسة لا توجب زيادة حجم الشيء. نعم، ربما كان المماس يدفع ويضغط بقوته إلى جهة واحدة مخالفة لجهة حركته، ومضطرة إليها. ولا يجب من ذلك أن ينصدع ما يحتوي على المدفوع، بل ينتقل على ما بينا على أنه كثيراً ما يعرض ذلك لا بسبب نار واصلة من خارج، بل لأن المحوي يسخن من تلقاء نفسه. ومحال أن يقال: إن الانصداع واقع بزيادة الحجم بسبب المخالطة من النافذ الثاقب.

فنقول: إن هذا القسم أيضاً محال، لأنه لا يخلو إما أن تكون الزيادة في الحجم آن الانصداع أو يكون الحجم قد زاد قبله، وكلا القسمين محال. أما الأول فلأن كل آن يكون فيه نافذاً يمكن أن يفرض قبله آن آخر كان فيه نافذاً، لأن النفوذ مجاوزة السطوح بالحركة، ويكـون له مسـافة مّـا. وتلك المسافة منقسمة، وفي بعضها قد كان نافذاً أيضاً[2]، فقد كان الحجم زائداً قبل أن صدع. وهذا محال لوجهين: أحدهما لأن الإناء الذي ملأه شيء لا

(١) مس الشيء يمسه بالفتح مساً وبابه فهم، وهذه هي اللغة الفصيحة، وفيه لغة أخرى من باب رد، والمسيس: المس والمماسة كناية عن المباضعة وكذا التماس. قال تعالى: ﴿من قبل أن يتماسّا﴾ (سورة المجادلة آية ٣) وقوله تعالى: ﴿لا مساس﴾ (سورة طه، آية ٩٧) أي لا أَمَسُّ ولا أُمس.، وحاجة ماسة أي مهمة، وقد مست إليه الحاجة.

(٢) سقط من (ب) لفظ (أيضاً).

يسع فيه مائيٌ أكثر منه حتى يثقبه إلى أن يشقه. والثاني: لأن الحجم إذا صار أكبر كان يشق لأنه أكبر، فيجب أن يكون قد شق قبل أن شق، اللهم إلا أن يقال: إنه دخل[1] شيء وخرج شيء مثله، فيكون الحجم لم يزدد إلى وقت الشق. ثم ترجع المسألة من رأس في القدر الذي إذا دخل فيه شيء، لم يخرج مثله، فقد بطل أن تكون الحركة الصادعة من جهة حركة انتقالية تعرض لما في الاناء من تلقائه، وبطل أن يكون لدفع يعرض من دافع. وليس يجوز أن تكون إلى جهة واحدة، فينقل الإناء قبل أن يشقه، فقد بقي أنه إنما يعرض لانبساطه، وأنه ينبسط، فيشق بالدفع القوي والتمديد، فيكون قد ازداد حجم جسم لا بمداخلة جسم آخر، إما وهو باق بعد على صورته في كليته، وإما أن بعض أجزائه استحال إلى صورة أخرى تقتضي كماً أكبر. وإما أن جميعه استحال إلى صورة تقتضي مقداراً أكبر.

فصل في أن السماويات تفيض كيفيات غير ما للبسائط العنصرية.

ونبغي أن تعلم أن ههنا برودة وحرارة تفيض من القوى الفلكية خارجة عن العنصريات، وإلا فكيف يبرد الأفيون[2] أقوى مما يبرد الماء والأرض، والجزء البارد فيه مغلوب بالتركيب مع الأضداد، وكيف يفعل ضوء الشمس في العيون العشا، ويفعل النبات بأدنى تسخين ما لا تفعله النار بتسخين يكون فوقه أو مساوياً له، بل ههنا قوى تفيض من تلك الأجسام في هذه الأجسام إذا تركبت، فربما كانت مجانسة، وإن لم تكن هذه القوى موجودة في تلك الأجرام، أو أشياء أخرى غيرها تجري في إفاضة ذلك مجراها.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (فيه).

(٢) مادة معينة بنية اللون تدخل في تركيب كثير من الأدوية والعقاقير وتأخذ من نبات يسمى (الخشخاش).

فصل في بيان آثار الحرارة والبرودة في الأجسام

وينبغي أن تعلم أن الحرارة التي من قوى البسائط إذا صادفت مادة مختلطة من رطب ويابس، حللت الرطب الذي فيها، فازداد الجسم قبولاً لحد الرطب، حتى إذا أبانته عنه بالتبخير، اجتمع فيه اليابس وصلب، فيحصل عنها في أول الأمر لين. فإذا لان ولاقى البارد ذلك الجسم كثفه، فصار تكثيفه أشد مما كان أولاً، إذ اليابس فيه الآن أكثر مما كان. ثم إذا فنيت الرطوبة بأسرها، بقي يابساً لا اجتماع له، لأن الاجتماع إنما كان بالنداوة، وقد تبخرت، وربما سخنت الحرارة من الشيء ظاهره، فتبرد باطنه بالتعاقب الجاري بين الطبائع المتضادة. وليس معنى هذا التعاقب أن الحرارة والبرودة تنتقل[1] وتتحرك من جزء إلى جزء، ولا أنها تشعر بضدها فتنهزم عنه. بل إذا استولى ضد على ظاهر الشيء، غصبت القوة المسخنة التي فيه، أو المبردة بعض المادة المطيفة به، المنفعلة عنه، فبقي المنفعل أقل مما كان. وإذا قل المنفعل اشتد فيه الفعل وقوي وظهر. ثم إذا سلمت المادة له كلها، انتشر التأثير في الكل، فضعف. فإذا اتفق أن كان في شيء واحد قوة مسخنة ومبردة، فأيهما غلب على الظاهر قوي فعل ضده في الباطن، ألا أن يغلب، فيغضب جميع المادة ظاهرها وباطنها. وقد يفعل الحقن ضد فعل التبخير، مثل إن الحرارة إذا بخرت الجوهر المسخن في الباطن[2]، ضعفت الحرارة الباطنة دون البرودة إذا حقنت الجوهر المسخن في الباطن، قويت الحرارة الباطنة، ولذلك توجد الأجواف في الصيف أبرد. والبرودة ربما خلخلت الشيء بالعرض، فتقوى الحرارة في باطن الجسم بالاحتقان، ثم تستولي البرودة على المادة أخيراً. والبرودة تفعل في جميع ما قلناه ضد فعل الحرارة، فيصلب المركب من يابس ورطب أولاً، فيمكن حينئذ أن يعرض ما قلنا من تقوى الحرارة باطناً. ويمكن أن لا يعرض فيزول التصليب البتة، بل لا يزال يشتد. وهذه الكيفيات إذا اجتمعت في المركب، فعل بعضها في بعض، فحصل من

(١) في (ب) بزيادة (بنفسها).
(٢) سقط من (ب) لفظ (في الباطن).

المركب مزاج مخالف لكيفيات البسائط، فتكون البسائط فيه لا على ما هي على حد البساطة المفردة عن التركيب، بل تكون صورها الذاتية محفوظة، غير فاسدة، لأن فسادها إلى أضدادها دفعة، وأضدادها أيضاً بسيطة وعناصر لا مركبات. وكيف لا تكون فيه ثابتة، والشيء المركب إنما هو مركب عن أجزاء فيه مختلفة، وإلا كان بسيطاً ولا يقبل الأشد والأضعف. وأما كيفياتها ولواحقها، فتكون قد توسطت ونقصت عما كانت فيه من حد الصرافة والسَّوْرة[1] للبساطة.

(١) سورة الغضب وثوبه، وسورة الشراب وثوبه في الرأس وسورة الحمة وثوبها، وسورة السلطان سطوته واعتداؤه.



المقالة الخامسة في المركبات الناقصة والمعادن

إن العناصر[1] الأربعة عساها أن لا توجد كلياتها صرفة خالصة، بل يكون فيها لا محالة اختلاط. ويشبه أن تكون النار أبسطها في موضعها، ثم الارض. أما النار فان ما يخالطها في حيزها يستحيل إليها لقوتها على الإحاطة. وأما الأرض فإن نفوذ قوى ما يحيط بها في كليتها بأسرها كالقليل، بل عسى أن يكون باطنها القريب من المركز يقرب من البساطة، ولكن ذلك دون بساطة النار، لأن نفوذ القوى الفلكية المسخنة في الأرض جائز. وذلك مما يحدث فيه إحالة مّا، ومع ذلك فإن الأرض لا تقوى على إحالة كل ما يخالطها من الجوهر القريب إلى الأرضية قوة النار على إحالة ما يخالطها، ثم يشبه أن تكون العناصر طبقات. الطبقة السفلى هي الأرض القريبة إلى البساطة. والطبقة الثانية الطين. والطبقة الثالثة بعضها ماء، وبعضها طين جففته الشمس وهو البر. ثم يحيط بالبر والبحر الهواء البخاري، إلا أنه ذو طبقتين إحداهما تصاقب كرة الأرض، فتسخن من شعاع الشمس المسخن للأرض المسخنة لما يجاورها. وبعضه يبعد عنها فتستولي عليه الطبيعة التي في جوهر المائية، وهو البرد. ولهذا تكون أعالي الجبال[2] ومواضع انعقاد

---

(١) العنصر: هو الأصل الذي تتألف منه الأجسام المختلفة الطباع وهو أربعة: الأرض، والماء، والنار، والهواء.

(٢) مفرده جبل وجمع على أجبل وجبال، والجبال كثيرة منها جبال ثمود قال تعالى: ﴿**ينحتون من الجبال بيوتاً آمنين**﴾ (سورة الحجر، آية ٨٢) وجبل ابراهيم لاظهار المقدرة والاحياء قال تعالى: ﴿**ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً**﴾ (سورة البقرة، آية ٢٦٠).
ومنها جبل بني اسرائيل قال تعالى: ﴿**وإذ نتقنا الجبل فوقهم**﴾ (سورة الأعراف، آية ١٧١) ومنها جبل النحل قال تعالى ﴿**أن اتخذي من الجبال بيوتاً**﴾ (سورة النحل، آية ٦٨) ويقال فلان جبل لا يتزحزح تصوراً لمعنى الثبات فيه، وجبله الله على كذا اشارة إلى ما ركب فيه من الطبع الذي يأبى على الناقل نقله وتصور منه معنى العظم فقيل للجماعة جبل ﴿**ولقد أضل منكم جبلاً كثيراً**﴾ (سورة يس، آية ٦٢) أي جماعة تشبيهاً بالجبل في العظم.

السحاب أبرد. ثم فوق هاتين الطبقتين طبقة الهواء الذي هو أقرب إلى البساطة، ثم فوقه طبقة الهواء الدخاني، وذلك أن الدخان أيبس وأسرع حركة، وأشبه كيفية بالنار، فهو يعلو البخار والهواء، إن لم يبرد في الوسط، فينزل ريحاً. فان لم يبرد علا وطفا فوق الهواء، إلا أنه كما أظن أنه لا يكون محيطاً ولا كثيراً، بل يسيراً منتشراً، والاكثر يحترق شهباً[1] كما سنذكره بعد، ثم فوق هذا كله الطبقة النارية، وجميع العناصر الأربعة طبقاتها طوع الأجرام العالية الفلكية. والكائنات الفاسدات تتولد من تأثير تلك، وطاعة هذه، والفلك، وإن لم يكن حاراً ولا بارداً، فإنه قد ينبعث منه في الأجسام السفلية حرارة وبرودة بقوة تفيض منه عليها، ويشاهد هذا من إحراق شعاعها المنعكس عن المرايا، فإنه لو كان سبب الإحراق حرارة الشمس دون شعاعها، لكان كلما هو أقرب إلى العلو أسخن. وقد يكون مطرح الشعاع إلى الشيء يحترق وما فوقه لا يحترق. بل يكون في غاية البرد. فاذا سبب الاسخان التفاف الشعاع الشمسي المسخن لما يلتف به، فيسخن الهواء، وربما بلغ من إسخانه أن يعد الهواء لقبول طبيعة النار، ويخرجه عن الاستعداد للصورة الهوائية. فاذا وقعت القوى الفلكية في العناصر، فحركتها وخلطتها، حصل من اختلاطها موجودات شتى. فمنها أن الفلك إذا هيج باسخانه الحرارة بخر من الأجسام المائية ودخن من الأجسام الأرضية، وأثار شيئاً بين البخار والدخان من الأجسام المائية الأرضية. ولأن الأرض والماء يوجدان ـ في اكثر الأحوال ـ متمازجين، فليس يوجد بخار بسيط ولا دخان بسيط إلا ندرة وشذوذاً. وإنما يسمى التأثير باسم الأغلب، والبخار أقل مسافة في صعوده من الدخان، لأن الماء إذا سخن كان حاراً رطباً. والأجزاء الأرضية إذا سخنت ولطفت كانت حارة يابسة. والحار الرطب أقرب إلى طبيعة الهواء. والحار

(١) الشهاب: شعلة نار ساطعة من النار الموقدة، ومن العارض في الجو، والجمع شهب. وشهبان عن الأخفش مثل حساب وحسبان قال تعالى ﴿فاتبعه شهاب ثاقب﴾ (سورة الصافات، آية ١٠) ويقال: إن فلاناً لشهاب حرب، إذا كان ماضياً فيها شجاعاً وجمعه شهبان قال ذو الرمة:

وإن شاء داعيها أتته بمالك ... وشهبان عمر وكل شوهاء صلدم

أي داعي هذه الابل.

اليابس أقرب إلى طبيعة النار. واليابس كأنه يوجب زيادة في الحركة إلى جهة فوق. وإذا كان البخار حاراً رطباً، لم يمكن أن يتجاوز حيز الحار الرطب، بل يقصر عنه. فإذاً لا يتعدى صعوده حيز الهواء، بل إذا وافى الطبقة الثانية من الهواء والبخار منقطع تأثير الشعاع برد وكثف. وأما الدخان فانه يتعدى حيز الهواء حتى يوافي تخوم[1] النار. هذا إذا تأتى أن يتخلصا من جرمي الأرض والماء. وأما إذا احتبسا فيهما، حدثت أمور وكائنات أخرى غير التي تحدث عن المتخلصين منهما. فالدخان إذا وافى حيز النار اشتعل. وإذا اشتعل فربما سرى فيه الاشتعال، فيرى أن كوكباً يقذف به، وربما لم يشتعل، بل احترق وثبت فيه الاحتراق. فرؤية العلامات الهائلة الحمر والسود. وربما اشتعل وكان غليظاً ممتداً، فيثبت فيه الاشتعال، ووقف تحت كوكب، ودارت به النار الدائرة بدوران الفلك. وكان ذنباً له[2]، وربما كان عريضاً فرؤي كأنه لحية للكوكب. وربما حميت الأدخنة في برد الهواء للتعاقب المذكور فانضغطت مشتعلة. وأما البخار الصاعد فمنه ما يلطف جداً ويرتفع جداً، فيتراكم ويكثر مدده من أقصى الهواء عند منقطع الشعاع فيبرد، فيكثف، فيقطر، فيكون المتكاثف منه سحاباً، والقاطر مطراً. ومنه ما يقصر لثقله عن الارتفاع، بل يبرد سريعاً وينزل كما لو يوافيه برد الليل سريعاً قبل أن يتراكم سحاباً. وهذا هو الطل[3]. وربما جمد البخار المتراكم في الأعالي. أعني السحاب، فنزل وكان ثلجاً. وربما جمد البخار الغير المتراكم في الأعالي. أعني مادة الطل، فنزل وكان صقيعاً. وربما جمد البخار بعد ما استحال قطرات، فكان برداً. وإنما يكون جموده في الشتاء، وقد فارق السحاب. وفي الربيع وهو داخل السحاب، وذلك إذا سخن خارجه، فبطنت البرودة إلى داخله، فتكاثف في داخله واستحال ماء، وأجمده شدة البرودة. وربما تكاثف الهواء بنفسه لشدة البرد، فاستحال سحاباً واستحال مطراً. ثم ربما وقع على ثقيل الظاهر من

---

(١) في (ب) جوانب النار بدلاً من (تخوم).

(٢) سقط من (أ) لفظ (له).

(٣) الطل: أضعف المطر وجمعه (طلال) تقول منه (طلت الأرض) وطلها الذي فهي مطلولة: والطلل ما شخص من آثار الدار والجمع أطلال وطلول. وأطل عليه: أشرف.

السحاب وأجزائها صور النيرات وأضواؤها، كما يقع في المرايا والجدران الثقيلة، فيرى ذلك على أحوال مختلفة بحسب اختلاف بعدها من النير وقربها وبعدها من الرؤى وقربها وصفائها وكدورتها واستوائها، وتدرسها وكثرتها وقلتها، فيرى هالة وقوساً وشموساً وشعلاً. والهالة[1] تحدث عن انعكاس البصر عن الرش المطيف بالنير إلى النير، حيث يكون الغمام المتوسط لا يخفي النير. ولأن الزوايا تكون متساوية تكون الأجزاء المنعكس عنها الضوء متساوية البعد عن النير، فرؤي دائرة كأنها منطقة محورها الخط الواصل بين الناظر وبين النير. ولأنها تؤدي الضوء إلى البصر، ترى نيرة، ولأن ما سواها لا يفعل ذلك، يرى غير نير، فتتميز دائرة مضيئة نيرة، وخصوصاً وما في داخلها ينفذ عنه البصر إلى النير، ونوره الغالب على أجزاء الرش يجعله كأنه غير موجود. وكأن الغيم هناك هواء شفاف. ولأن الناظر في الهالة والغمام بينهما، وزوايا العكس مطيفة بالنير. فلذلك ترى دائرة. وأما القوس، فإن الغمام يكون في خلاف جهة النير، فتنعكس الزوايا عن الرش إلى النير، لا بين الناظر والنير، بل الناظر أقرب إلى النير منه إلى المرآة، فتقع الدائرة التي هي كالمنطقة أبعد من الناظر إلى النير. فإن كانت الشمس على الأفق، كان الخط المار بالناظر والنير على بسيط الأفق، وهو المحور، فيجب أن يكون سطح الأفق يقسم المنطقة بنصفين، فيرى القوس نصف دائرة. فان ارتفعت الشمس، انخفض الخط المذكور، فصار الظاهر من المنطقة الموهومة أقل من نصف دائرة. وأما تحصيل الألوان على الجهة الشافية، فإنه لم يستبن بعد. والسحب ربما تفرقت وذابت فصارت ضباباً. وربما اندفعت بعد التلطف إلى أسفل، فصارت رياحاً. وربما هاجت الرياح لاندفاع بعضها من جانب إلى جهة. وربما هاجت لانبساط الهواء بالتخلخل عند جهة واندفاعه إلى أخرى. وأكثر ما يهيج لبرد

---

(١) الهالة: تحدث من أجزاء ثقيلة صغيرة حدثت في الجو وأحاطت بغيم رقيق لطيف لا يستر ما وراءه وانعكس من الأجزاء الثقيلة شعاع البصر إلى القمر لأن ضوء البصر وغيره إذا وقع على الصقيل ينعكس إلى الجسم الذي يكون وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء منه إذا كانت جهته مخالفة لجهة المضيء فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله. لأن المرآة كانت صغيرة، لا يرى شكل المرئي فيها فيؤدي كل واحد من تلك الأجزاء ضوء القمر فترى دائرة مضيئة ـ وهي الهالة.

الدخان المتصاعد المجتمع الكثير ونزوله، فلذلك كان مبادي الرياح فوقانية. وربما عطفها مقاومة الحركة الدورية التي تتبع الهواء العالي فانعطفت رياحاً، والسموم ما كان من هذا محترقاً، وربما كان من جهة مادة الشهب إذا إحترقت ونزل رمادها. وربما كان لمرورها بالأراضي الحارة. وربما احتبست الأبخرة في داخل الأرض، فتميل إلى جهة، فتبرد بها، فتستحيل ماء فيستمد مدداً متدافعاً، فلا تسعه الأرض، فتشق فيصعد عيوناً. وربما لم تدعها السخونة تكثف فتصير ماء، وكثرت عن أن تتحلل، وغلظت عن أن تنفذ في مجاري مستحصفة، وكانت مجاريها أشد استحصافاً من مجاري أخرى، فاجتمعت ولم يمكنها أن تثور خارجة، فزلزلت الأرض، وأولى بأن يزلزل الدخان الريحي، وربما اشتدت الزلزلة[1] فخسفت الأرض. وربما حدث في حركتها دوي كما يكون من تموج الهواء في الدنان، وربما حدثت الزلزلة من تساقط عوالي. وهذه في باطن الأرض، فيموج بها الهواء المحتقن، فيزلزل الأرض وربما تبع الزلزلة نبوع عيون. وهذه الأبخرة إذا نبعت عيوناً، أمدت البحار بصب الأنهار إليها، ثم ارتفع من البطائح والبحار والأنهار وبطون الجبال خاصة أبخرة أخرى، ثم قطرت ثانياً إليها، فقامت بدل ما يتحلل منها على الدور دائماً. وربما احتبست الأبخرة في باطن الجبال، فانعقدت وجمدت، فحدث منها الجواهر المشفة التي لا تنطرق، وأكثرها تكون مختلطة بالمائية، وربما انعقد كذلك على ظاهر الأرض لطبيعة الموضع والأدخنة التي تحتبس داخل الأرض، ربما اضطرها شدة حركتها وما تتكلفه من شقها الأرض أن تشتعل وتخرج ناراً. وربما احتبست في باطن الجبال والكهوف فتولد منها الجواهر الغير قابلة للذوب والأدخنة أيضاً تحتقن في البحار فتملح مياهها لأن الأشياء الأرضية ذات النهوة، أي التي عملت فيها الحرارة وما بلغت في الاحالة تكون مرة. فإذا خالطت المائية، ملحت، وقد يتخذ من الرماد والكلس[2] وغيرهما ملح بأن يطبخ في الماء ويصفى ويطبخ حتى ينعقد ملحاً، أو يترك فيصير ملحاً.

(١) زلزله زلزلة وزلزالاً - مثلثة الزاي - حركه فتزلزل وتكرير حروفه تنبيه على تكرار معنى الزلل فيه، وقوله تعالى ﴿وزلزلوا زلزالاً شديداً﴾ (سورة الأحزاب، آية ١١) أي زعزعوا من الرعب.

(٢) نوع من الصخر يبنى به وقيل: هو الصاروخ أيضاً يستعمل في البناء.

وأما الجواهر البخارية الدخانية المركبة من مادتي الرطوبة واليبوسة، فمنها ما يتخلص من الأرض، فيكون منها الرياح. وإذا تصاعدت فتميز البخار من الدخان، انعقد البخار سحاباً، فبرد وتقلقل فيه الدخان طلباً للنفوذ إلى العلو، فيحصل من تقلقله فيه ضرب من الرعد، وهو صوت ريح عاصفة في سحاب كثيف. وربما امتد ذلك التقلقل لكثرة وصول المواد، ويكون أعالي السحاب أكثف، لأن البرد هناك أشد، أو تكون هناك ريح مقاومة تعوقها عن النفوذ، فتندفع إلى أسفل، وقد أشعلته المحاكة والحركة ناراً، فينشق السحاب شعلة كجمر يطفي فيسمع من ذلك ضرب من الرعد[1]. وإذا كان قوياً شديداً غليظ المادة، كان صاعقة. وربما وجد منفذاً فيه سهل الانشقاق، فخرج بلا رعد ولا اشتعال. فإن كان المدد كثيراً، والمادة كثيفة، تولدت منه أنواع الرياح السحابية، وربما وقعت سحابة تحت التي تندفع منها الريح، فتمنع الريح من النفوذ وتعكسها إلى وراء، وتدفعها المواد المندفعة فتنقلب من بين السحابتين مستديرة. وربما اشتمل دوره على قطعة من السحاب تحمله في جهة حركتها فيرى كأن تنيناً يجتاز في الجو. وربما اشتمل دوره على بخار مشتعل، فيرى ناراً تدور، والزوابع العظام تكون من هذا، وأكثرها نازلة. وقد تكون الزوابع أيضاً لالتقاء ريحين متقابلتين قويتين تلتقيان فتستديران. ومن هذه ما لا تتخلص، بل تحتبس في الأرض، فيحدث عنها بحسب اختلاف المواضع والأزمان والمواد جملة من الجواهر القابلة للاذابة والطرق، كالذهب والفضة، ويكون قبل تصلبه زئبقاً ونفطاً، وما جرى مجراهما، وانطراقها بكثرة رطوبتها وعصيانها على الجمود التام، وذلك لها لاستحالة بعض رطوبتها دهناً. فهذه حكاية كون ما يتكون بتصعيد القوى الفلكية المسخنة للأجسام القابلة للتحليل.

---

(١) إن مزق السحاب تمزيقاً عنيفاً حدث منه الرعد، وربما يشتعل ناراً لشدة المحاكة فيحدث منه البرق إن كان لطيفاً، والصاعقة إن كان غليظاً كثيراً فتحرق كل شيء أصابته فربما يذيب الحديد على الباب ولا يضر بخشبه، وربما يذيب الذهب في الخرقة ولا يضر الخرقة. والبرق والرعد يحدثان معاً لكن يرى البرق قبل أن يسمع الرعد، ولذلك يتوقف على تموج الهواء وذهاب النظر أسرع من وصول الصوت.

المقالة السادسة في النفس[1]

وقد يتكون من هذه العناصر أكوان أيضاً بسبب القوى الفلكية إذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً، أي أقرب إلى الاعتدال من هذه المذكورة، وأولها النبات، فمنه ما يكون مبزراً يفرز جسماً حاملاً للقوة المولدة. ومنه كائن من تلقاء نفسه من غير بزر. ولأن النبات يغتذي بذاته فله قوة غاذية، ولأن النبات ينمى بذاته فله قوة منمية. ولأن من النبات ما يولد المثل، ويتولد عن المثل بذاته، فله قوة مولدة. والقوة المولدة غير الغاذية. فإن الفج من الثمار له القوة الغاذية دون المولدة. وكذلك القوة المنمية دون المولدة. والغاذية غير المنمية. ألا ترى الهرم من الحيوان، فان له الغاذية، وليس له المنمية، والغاذية تفعل الغذاء وتورده بدل ما يتحلل، والمنمية تزيد في جوهر الأعضاء الأصلية طولاً وعرضاً وعمقاً، لا كيف اتفق، بل على جهة تبلغ إلى غاية النشو. والمولدة تعطي المادة صورة الشيء وتبين منه جزءاً وتحله قوة من سنخه إذا وجدت المادة، والموضع المتهيئ لقبول فعله فعل مثله. ومعلوم مما سلف أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية تكون من قوى زائدة على الجسمية، بل وعلى طبيعة المزاج، ويلي النبات الحيوان. وإنما يحدث عن

(١) ذهب بعض العلماء إلى أن النفوس مختلفة بحسب جواهرها فمنها نفوس علوانية نورانية لها شعور بعالم الأرواح فتستفيد بالفيض من عالم الأرواح أموراً عجيبة، ومنها نفوس كثيفة كدرة مشغوفة بالجسمانية لا حظ لها من عالم الأرواح، وذهب بعض الحكماء إلى أن النفوس الناطقة جنس تحته أنواع وتحت كل نوع أفراد لا يخالف بعضها بعضاً إلا بالعدد وكل نوع منها كالولد لروح من الأرواح السماوية وهذا هو الذي تسميه أصحاب الطلسمات بالطباع التام ويزعمون أنه يتولى اصلاح تلك النفوس تارة بالمنامات وتارة بالالهامات وتارة بالنفث في الروح.

تركيب في العناصر مزاجه أقرب إلى الاعتدال جداً من الأولين، يستعد مزاجه لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفي درجة النفس النباتية. وكلما أمعن في الاعتدال، ازداد قبولاً لقوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى. والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة إلى ثلاثة أقسام: أحدها: النباتية. وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي. والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل إنه غذاؤه ويزيد فيه بمقدار ما يتحلل أو أكثر أو أقل. والثاني النفس الحيوانية، وهي كمال أول الجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة. والثالث النفس الانسانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي. ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية. وللنفس النباتية قوى ثلاث: القوة الغاذية، وهي القوة التي تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه، فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه، والقوة المنمية، وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً متناسبة للقدر الواجب لتبلغ به كماله في النشو. والقوة المولدة، وهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة، فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل.

تم الجزء الأول ويليه
الجزء الثاني

الفهارس العامة للجزء الأول من كتاب النجاة

ا ـ فهرس آيات القرآن الكريم للجزء الأول

رقم الصفحة	الآيـــــــة	السورة	رقم الآية
٩	قال الله تعالى: «وألقينا على كرسيه جسداً ثم أناب»	صٓ	٣٤
١٧	قال الله تعالى: «ولما فصلت العير قال أبوهم إني لأجد ريح يوسف لولا أن تفندون».	يوسف	٩٤
١٧	قال الله تعالى: «إن يوم الفصل ميقاتهم أجمعين».	الدخان	٤٠
١٧	قال الله تعالى: «وكل شيء فصلناه تفصيلاً».	الاسراء	١٢
١١٣	قال تعالى: إن المنافقين هم الفاسقون»	التوبة	٦٧
١١٣	قال الله تعالى: «ففسق عن أمر ربه».	الكهف	٥٠
١١٣	قال الله تعالى: «وأكثرهم الفاسقون».	آل عمران	١١٠
١١٦	قال الله تعالى: «يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف»	البقرة	٢٧٣
١٢١	قال الله تعالى: «لا تعلمونهم الله يعلمهم».	الأنفال	٦٠
١٢١	قال الله تعالى: «فإن علمتموهن مؤمنات».	الممتحنة	١٠
١٢١	قال الله تعالى: «يوم يجمع الله الرسل» إلى قوله تعالى: «لا علم لنا إلا ما علمتنا».	المائدة	١٠٩
١٦٢	قال الله تعالى: «والله من ورائهم محيط، بل هو قرآن مجيد، في لوح محفوظ»	البروج	٢٠-٢١
١٦٢	قال الله تعالى: «قال لن أرسله معكم حتى تأتون موثقاً من الله لتأتنني به إلا أن يحاط بكم فلما أتوه موثقهم قال الله على ما نقول وكيل».	يوسف	٦٦
١٦٢	قال الله تعالى: «خلق سبع سموات، ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً».	الطلاق	١٢

رقم الصفحة	الآيــــــة	السورة	رقم الآية
١٦٢	قال الله تعالى: «قال يا قوم أرهطي أعز عليكم من الله واتخذتموه وراءكم ظهرياً إن ربي بما تعملون محيط».	هود	٩٢
١٦٧	قال الله تعالى: «كأنهم حمر مستنفرة فرت من قسورة».	المدثر	٥٠-٥١
١٧١	قال الله تعالى: «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وأن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفوراً رحيماً».	النساء	١٢٩
١٧١	قال الله تعالى: «ودَّ الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة».	النساء	١٠٢
١٨٣	قال الله تعالى: «فرت من قسورة».	المدثر	٥١
١٨٤	قال الله تعالى: «والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير».	المجادلة	٣
١٨٤	قال الله تعالى: «قال فاذهب فإن لك في الحياة أن تقول لا مساس».	طه	٩٧
١٨٩	قال الله تعالى: «ينحتون من الجبال بيوتاً آمين».	الحجر	٨٢
١٨٩	قال الله تعالى: «ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً».	البقرة	٢٦٠
١٨٩	قال الله تعالى: «وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظله وظنوا أنـه واقع بهم».	الأعراف	١٧١
١٨٩	قال الله تعالى: «وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون».	النحل	٦٨
١٨٩	قال الله تعالى: «ولقد أضل منكم جبلاً كثيراً».	يس	٦٢
١٩٠	قال الله تعالى: «فاتبعه شهاب ثاقب»	الصافات	١١٠
١٩٣	قال الله تعالى: «هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالاً شديداً».	الأحزاب	١١

٢ ـ فهرس المصطلحات اللغوية والفلسفية التي تم التعريف بها داخل الجزء الأول

٣ ـ فهرس الأعلام للجزء الأول

٤ ـ ثبت بالمراجع

لكتاب النجاة بن سينا

١ ـ الأحكام في أصول الإحكام. لسيف الدين علي بن أبي علي ابن محمـد الأمدي. ط. المعارف القاهرة ١٣٣٢ هـ ـ ١٩١٤ م.

٢ ـ أخبار العلاج. لعلي بن أنجب الساعي. تحقيق (ماسنيون) و(كراوس) باريس ١٩٣٦.

٣ ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين عبد الملك بن عبدالله الجويني. تحقيق د. محمـد يوسف مـوسى والأستاذ عـلي عبد المنعم. ط. الخـانجي. القاهـرة. ١٣٦٩ هـ. ١٩٥٠ م.

٤ ـ الإشارات والتنبيهات لأبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا. تحقيق د. سليمان دنيا. ط. المعارف. القاهرة. ١٩٥٧ ـ ١٩٦٠ م.

٥ ـ أصول الدين لعبد القاهر بن طاهر البغدادي. إستانبول ١٣٤٦ هـ. ١٩٢٨ م.

٦ ـ إعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي. تحقيق د. علي سامي النشار. ط. النهضة المصرية. القاهرة ١٣٥٦ هـ ١٩٣٨ م.

٧ ـ الأعلام. لخير الدين الزركلي. الطبعة الثانية. القاهرة. ١٣٧٨ هـ. ١٩٥٨ م.

٨ ـ أقسام العلوم العقلية. لابن سينا ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات. ط. أمين هندية. القاهرة ١٣٦٦ هـ. ١٩٨٠ م.

٩ ـ البدء والتاريخ. لمطهر بن طاهر المقدسي. ط. باريس ١٨٩٩م.

١٠ ـ البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانات والسحر والنارجيلات. للباقلاني. ط. بيروت ١٩٥٨ م.

١١ ـ تاريخ الحكماء. (مختصر الزوزني من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء لعلي بن يوسف القفطي). ألمانيا ١٩٠٣ م.

١٢ ـ تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين علي بن زيد البيهقي. تحقيق الأستاذ محمد كرد علي. ط. المجمع العلمي العربي. دمشق. ١٣٦٥ هـ ـ ١٩٤٦ م.

١٣ ـ تلبيس إبليس. لابن الجوزي. محمود مهدي الإستانبولي ١٣٩٦ هـ.
١٤ ـ التعريفات. لعلي بن محمد الجرجاني. تحقيق د. عبد الرحمن عميرة. ط. عالم الكتاب. بيروت. لبنان. ١٩٨٩ م.
١٥ ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ط. البابي الحلبي. القاهرة.
١٦ ـ التوحيد وإثبات صفات الرب. لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة ط. المنيرية. القاهرة. ١٣٥٣ هـ.
١٧ ـ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. لابن تيمية. ط. المدني القاهرة. ١٣٧٩ هـ. ١٩٥٩ م.
١٨ ـ خلاصة تهذيب الكمال في أسماء الرجال. لأحمد بن عبدالله الخزرجي الأنصاري. ط. الخيرية. القاهرة. ١٣٢٢ هـ.
١٩ ـ دائرة المعارف الإسلامية. إعداد وتحرير إبراهيم زكي خورشيد وزميليه. ط. الشعب. مصر.
٢٠ ـ رجال الطوسي. لأبي جعفر ابن الحسن الطوسي. تحقيق محمد صادق آل بحر العلوم. ط. الحيدرية. النجف. ١٣٨١ هـ. ١٩٦١ م.
٢١ ـ الرد على الجهمية والزنادقة، لأحمد بن حنبل. تحقيق. د. عبد الرحمن عميرة. ط. اللواء. الرياض.
٢٢ ـ الرد على المنطقيين. لابن تيمية. تحقيق عبد الصمد شرف الدين. ط. بومباي. الهند. ١٣٦٨ هـ. ١٩٤٩ م.
٢٣ ـ الرسالة العرشية. لابن سينا ضمن مجموعة رسائل الشيخ الرئيس. ط. حيدر أباد. ١٣٤٥ هـ.
٢٤ ـ رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها لابن سينا ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات. ط. الأولى. القاهرة ١٣٢٦ هـ. ١٩٠٨ م.
٢٥ ـ الشفاء لابن سينا. قسم النفس من الطبيعيات تحقيق يان باكوش، ط. مطبعة المجمع العلمي التشكوسلوفاكي، براغ، ١٩٥٦ م.
٢٦ ـ طبقات الأطباء (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) لأحمد بن القاسم المعروف بابن أبي أصيبعة. دار الفكر. بيروت. ١٣٧٦ هـ، ١٩٥٦ م).
٢٧ ـ الفتوحات المكية. لمحيي الدين محمد بن علي بن عربي. ط. دار الكتب العربية. القاهرة. ١٢٢٩ هـ.
٢٨ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد بن حزم. تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة وزميله. ط. عكاظ. جدة. السعودية.

٢٩ - فصوص الحكم لابن عربي. تحقيق الدكتور أبي العلا عفيفي. ط. عيسى الحلبي. القاهرة. ١٩٤٦ م.
٣٠ - فلسفة المعتزلة. للدكتور ألبير نصري نادر. ط. الإسكندرية ١٩٥٠ م.
٣١ - الفهرست. لابن النديم. التجارية. القاهرة. ١٣٤٨ هـ.
٣٢ - مذاهب الإسلاميين. د. عبد الرحمن بدوي. مطبعة دار العلم للملايين. بيروت.
٣٣ - المضنون به على غير أهله. للغزالي. (أنظر: القصور العوالي).
٣٤ - المعتبر في الحكمة لأبي البركات، هبة الله. ط، حيدر أباد ١٣٥٧ هـ.
٣٥ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. محمد فؤاد عبد الباقي مطابع الشعب. مصر.
٣٦ - المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي. أ ن ي فنسنك مطبعة بريل لندن ١٩٦٢ م.
٣٧ - الملل والنحل. لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني. تحقيق الشيخ محمد بن فتح الله بدران. ط. الأنجلو المصرية. ١٣٧٥ هـ، ١٩٥٦ م.
٣٨ - مفتاح السعادة. طاش كبرا زادة.
٣٩ - نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني. تحقيق ألفريد جيوم. لندن. ١٩٣٤ م.

٥ - فهرس الجزء الأول